

**Lectura de la Biblia: apuntes  
sobre la tarea de la exegesis  
y la hermenéutica**

Por  
Francisco Mena Oreamuno

**Junio 2008**

## ¿Qué vas a leer?

Si bien el tema es la lectura intercultural de la Biblia, he preferido entrelazar la reflexión sobre el tema con mi propio caminar en el quehacer exegético y hermenéutico. Aunque esto signifique dejar al descubierto mis vacíos, dudas y preguntas. Considero que si algo puede ser útil es la narración argumentada sobre cómo uno ha tomado el camino que ha tomado. La interculturalidad, para mí, es el ejercicio de la escucha en el respeto y esto significa, en la tarea que realizo, la búsqueda del cómo lograr eso con textos tan antiguos, mientras, la realidad actual me llena de preguntas e inquietudes.

He incorporado reflexiones hechas para otros contextos. Por eso, no se debe esperar un ensayo pulido o bien articulado. Es el borrador de un proceso que se pregunta por el cómo se llegó ahí y los posibles caminos a seguir.

## Primero la vida: la biografía como texto.

En este ensayo trato de comunicar cuál ha sido la ruta de mi aprendizaje del oficio de hacer exégesis, los problemas que he tenido que resolver y la forma como me he posicionado hoy. Como el aprendizaje de cualquier arte, este no se logra sino en la práctica y esa práctica, no es otra que la lectura de textos concretos. También, del mismo modo que en el arte, el aprendizaje de uno se da más por imitación: uno ensaya lo que ve hacer a otras personas de mayor experiencia. En el diálogo con estas personas “mayores” sobre los logros propios, pero sobre todo en los desaciertos, uno va entendiendo y creando procesos de trabajo que le permiten tener una competencia que llamaré profesional.

En mi caso dos momentos fueron particularmente valiosos. El primero fue el trabajo que realizara como producto final del curso *Historia y Teología de la Salvación* con los profesores Elsa Tamez y Victorio Araya en 1984 (?) sobre la Epístola a los

Efesios. En aquel momento descubrí un grupo de términos griegos que hacían referencia a la casa y a la construcción de una casa. Fue importante porque me permitió, a través de la articulación de un conjunto concreto de datos, dialogar con comentarios especializados y descubrir que estos, no consideraban esos datos evidentes como elementos significativos para la interpretación del texto. También me permitió conjuntar un corpus de lecturas que había realizado para otro curso (*Exegesis y exposición*) sobre la economía de la antigüedad y hacer una lectura que se podría considerar insipientemente cultural.

El otro momento, fue durante el curso *Nuevo Testamento III* con Pablo Richard. Este versaba sobre Apocalipsis, Hebreos y Santiago (por la misma época que el anterior curso). Recuerdo que nos concentramos en el estudio del Apocalipsis y de Hebreos. Obviamente mi trabajo final fue sobre Santiago. Fue la primera vez, luego de concluidos los cursos de griego y hebreo, que me senté a realizar una

traducción directa del griego. Lo significativo se dio al tener en mis manos la monumental obra de Dibelius-Greveen<sup>1</sup> sobre Santiago y sentir, porque fue sentir en ese momento, que la propuesta de identificar Santiago como un escrito parenético dislocado e incoherente en realidad no era correcta. Había una coherencia. No era solo un conjunto de exhortaciones de temas diversos amarradas por palabras gancho que las iban integrando superficialmente. Busqué formas de comparar Santiago con otros escritos fuera del Nuevo Testamento y puede observar relaciones significativas con la Didaje y el Pastor de Hermas.

Alrededor de 24 años después es que he tenido la capacidad de articular una estructura retórica de Santiago que permite leer la obra como un todo bien articulado. ¿Es esto importante más

---

<sup>1</sup> Dibelius y Greeven. 1975. *James*. Philadelphia: Fortress Press-Hermeneia.

allá de ser una curiosidad propia del campo profesional? Bueno, sí lo es. Se trata no se saber que dice el texto sino de comunicarse con este y dejar que ese texto tome cuerpo y hable de modo tal que pueda, entonces, resonar en uno.

Este escuchar resulta provechoso cuando leemos propuestas globales de la obra que ponen los acentos más bien “ideológicamente”. Me refiero al artículo de Cristiana Conti publicado en Ribla<sup>2</sup> (se puede bajar el artículo de la Página del CLAI). Cualquier persona preocupada u ocupada en la liberación tendrá la tentación de situar el eje hermenéutico del Escrito Sapiencial de Santiago en 2.1-13, o en 5.1-6, en ambos pasajes emerge con toda claridad tanto la opción preferencial por los pobres como el talante profético del evangelio de Jesús. Por

---

<sup>2</sup> Conti, Cristina. Propuestas de estructuración de la Carta de Santiago. En *Ribla* # 31. 1998. Páginas 7-23.

desgracia, estos dos pasajes no forman tal eje hermenéutico, sino el capítulo 3, el cual, en su conjunto habla sobre la sabiduría. Aunque Conti aporta una serie de marcadores literarios que parecen fortalecer su decisión, en realidad rompe una regla fundamental de la retórica del Nuevo Testamento: el balance, la proporcionalidad. La retórica es el arte de persuadir con la palabra y por eso, a diferencia de nuestra concepción del mundo desde la cultura textual, aquellos que escribieron en el Siglo Primero, lo hacían del mismo modo en que hablaban y para estas gentes, el habla está marcada por la repetición y el espacio textual no solo iba de adelante hacia atrás sino también, al revés.

Con todo, me costó 24 años llegar a esta conclusión. Así que la paciencia es parte del oficio, una suerte de paciencia perseverante.

El primer trabajo sobre Santiago lo hice mientras era pastor de la Iglesia Belén en Santa Bárbara de Heredia. He de mencionar que tuve el privilegio de poder dedicarme por entero al estudio

de la teología porque por aquella época mi familia tenía una situación económica sostenible. Pocos años antes esto hubiese sido imposible.

Aprendí los rudimentos del oficio dentro de una visión de la exégesis que se orientaba directamente a la pastoral y aproveché, porque así lo entendí en aquel momento, toda la experiencia que tenía sobre la vida como trabajador desde los catorce años y por qué no decirlo, trabajador casi analfabeto. Aprendí a leer en el Seminario Bíblico Latinoamericano, allí también aprendí a redactar y a maravillarme con los libros, a apreciar el conocimiento y lo que este podía significar para transformar la realidad de miseria que había experimentado desde que nací.

Así que, para mí, este tema de la hermenéutica de la liberación no fue, para nada, una cuestión académica. En realidad no la aprendí en los libros sino en mi propio cuerpo y el de mi familia. Pero este camino había iniciado en 1973, durante mi primer año de estudios en el Liceo de Costa Rica

cuando fui reclutado por el Partido Vanguardia Popular en la Juventud Vanguardista. Quizá por eso es tan significativo decir que la vida es primero, luego la teología.

Ahora, el momento culminante, en donde tuve que asumir este oficio con todas sus letras fue en 1988, cuando Guillermo Cook, por una de esas salidas tan especiales que tenía, me puso a trabajar en el Evangelio según San Marcos para la colección que Editorial Caribe estaba preparando: *Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Esta fue la primera vez que me enfrenté a la responsabilidad de hacer un trabajo exegético formal. Por cierto, mi nombre no aparece en el comentario ya publicado.

Revisando este peregrinaje me encuentro en la situación de aceptar que mi trabajo ha sido de poca importancia. No tengo un nombre que defender y mi mundo se mueve en espacios muy pequeños. No obstante, esto no es algo que en realidad me importe. Creo que el objetivo que me ha impulsado a cultivar la exégesis lo

he alcanzado en la pastoral y la docencia.

En especial en clases de Escuela Dominical, o en talleres, en ambos casos con personas que ejercitan la lectura solo en su esfuerzo por leer cotidianamente la Biblia con la esperanza férrea de encontrar alimento para sus espíritus. Uno podría decir que el hambre es una buena razón para leer la Biblia. Quizá el primer criterio hermenéutico, en paralelo con el dolor de una vida inserta en la violencia y el no-poder, junto con aquellas alegrías que da la esperanza en Dios.

### **Mi encuentro con el caos: un posicionamiento que me lo tomo como algo personal**

Bien, pues que más podría uno decir sino que cuando orábamos en la iglesia pidiendo la llenura del Espíritu y la liberación de tantos males cotidianos, lo que se puede sentir es que el orden deseado por Dios está lejano o

ausente, y que cuando aparece lo hace dentro de algunas pocas experiencias comunitarias de la fe. ¿Por qué habrá tanto temor al caos si el orden del mundo es el que asfixia?

Mucho tiempo creí posible que Dios fuese orden, aunque un orden que era distinto al orden del mundo: la opresión es el desorden, el Reino de Dios un nuevo orden por el que se ora y se trabaja, ¡Venga tu Reino!

No recuerdo en qué año de la década de los noventas, Steven Spielberg, realizó la película *Parque Jurásico*. Allí aparece un matemático vestido de negro que discutía la confianza de los científicos del Parque Jurásico a la luz de la teoría del caos: no es posible controlar todos los procesos en una situación particular de modo que no existan fallos o riesgos. Se me ocurrió que tal vez sería posible utilizar este tipo de acercamiento en el quehacer exegetico. Así que me dediqué a averiguar si alguien, en alguna parte, habría tenido esa inquietud con algún resultado tangible.

A finales de 1999, mientras cuidaba la casa de un amigo que trabajaba en software para internet y que tenía conexión gratis 24 horas al día, tuve la oportunidad de navegar y durante dos meses me aventuré a buscar algún tipo de investigación que congruente con mis inquietudes. Escribí correos a varias personas que no conocía y pregunté. Esto me llevó a conocer virtualmente a Bruce Malina. Mi primer correo a Malina fue en inglés (supongo que bastante desastroso). Este me contestó que él no sabía nada sobre el tema, pero estuvo anuente a seguir la conversación. Me dijo que él sabía italiano y que yo podía escribir en español y él me respondería en inglés. Este, me parece, es un buen ejemplo de una actitud basada en el deseo de escuchar.

La teoría del caos resulta no ser una teoría sino un conjunto de estudios de distintas áreas disciplinares. Desde los años 60 Edward Lorenz (meteorólogo) inicia una investigación para establecer un modelo que pudiese predecir el clima con más exactitud. Esto le lleva a

realizar el primer experimento con un péndulo caótico.

En realidad la forma en que la matemática ha explicado el movimiento del péndulo establece que este se estructura por medio de atractores. En un espacio al vacío un péndulo movido por una fuerza se moverá sin afectación desde el punto A hasta el C, ambos son los extremos que de su dinámica pendular. El punto del centro de su movimiento se denominaría B. Cada uno de esos puntos se considera un atractor, es decir, se considera que la fuerza es atraída por ese punto, de ahí su nombre: atractor.

Como los experimentos con péndulos se hacían al vacío, esto es, sin ningún tipo de interferencia o modificación externa a la fuerza impulsora, la dinámica dibujaba una línea recta entre A, B, C, hasta que el péndulo perdía fuerza y se detenía.

Lorenz se enfrenta al hecho, simple por demás, de que toda fuerza que impulsa un movimiento está sujeta a una gran

cantidad de variables en su devenir. Así, en la naturaleza, el movimiento no se da en el vacío. Por esto entendió que no hay forma de establecer una línea recta que establezca formas de predictibilidad razonable del camino que tomará un fenómeno cualquiera. Al contrario, en el caso del clima, no solo se deben incluir la fuerza de los vientos sino una gran cantidad de variables como la época del año, las condiciones geográficas, la humedad acumulada, la gravedad, entre otras. Así que logró experimentalmente dibujar las rutas (o **patrones**) del movimiento de un péndulo que oscilara a través de una gran cantidad de variables posibles. El experimento de Lorenz mostró el gran factor de imprevisibilidad que sucedía al abandonar el laboratorio para utilizar la matemática en procesos naturales como el clima. Acuñó, como resultado, el llamado **Efecto Mariposa**: una mariposa mueve sus alas en Tokio y un mes después este movimiento generará una tormenta en Londres.

La explicación de este postulado es sencilla. Para poder construir un

modelo eficiente de pronóstico de un evento natural se necesita incluir todas las variables posibles de modo que el pronóstico resulte útil, esto incluiría el volumen de viento que desplazarían las alas de todas las mariposas del mundo. Por eso el nombre **Efecto Mariposa**. El principio teórico que se establece con este postulado es que los sistemas son susceptibles al comportamiento imprevisible cuando pequeños cambios se dan al inicio. Estos cambios generarán profundas alteraciones durante su desarrollo.

Se puede, a grandes rasgos, establecer la dirección de un huracán, pero no hay forma de hacer un cálculo exacto ya que no se pueden contabilizar en un modelo todas las variables posibles que entran en juego desde sus inicios hasta su desarrollo y su final. Un ejemplo de este problema fue el Huracán Mitch en 1998, que arrasó gran parte de Nicaragua y de Honduras. Esto sucedió porque de alguna forma que aún no se puede explicar el Mitch se detuvo en las costas de Honduras y Nicaragua

durante una semana. ¿Cómo se podría prever este comportamiento?

El estudio del movimiento del péndulo permite entender las fuerzas físicas que direccionan o afectan un fenómeno físico. El modelo de laboratorio al vacío no es capaz de dar cuenta de los factores involucrados. El modelo de Lorenz proporciona una perspectiva distinta para valorar los datos y agregar variables de modo que se pueda entender, no el movimiento, sino el patrón de movimientos que ante X cantidad de variables un fenómeno climático podría dibujar.

Este es el resultado de su experimento:

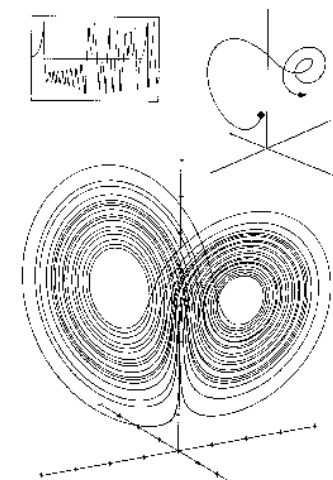


Figure 2: the Lorenz Attractor (James Gleick, *Chaos - Making a New Science*, pg.29)

Como se puede apreciar en la gráfica **el caos no tiene nada que ver con desorden** sino con un sistema formado por un orden altamente complejo y que, por esta complejidad, no obedece a las reglas de pronóstico propias de experimentos regulados en laboratorio. La cuestión es muy simple, la vida no se da en laboratorios comúnmente, sino que es susceptible a cambios debido a las múltiples interacciones entre distintos sistemas. A estas variables no establecidas de previo se les llama **atractores extraños** ya que hacen que la oscilación del péndulo tome rumbos que no pueden ser pronosticados.

De aquí se deriva el principio de imprevisibilidad clave para considerar adecuadamente un fenómeno natural o social. Con el uso de las computadoras los modelos se pueden acrecentar significativamente, así en estadística, se podrán hacer un número  $N$  de preguntas que eventualmente podrán ser cruzadas por preguntas que las personas investigadoras consideren importantes posteriormente. El volumen de

información ha dejado de ser un problema, así como las fórmulas de cálculo o el tiempo para realizarlas.

Esto ha significado que la realidad formalizada desde principios sintéticos puede ser igualmente tratada desde principios complejos sin que pierda capacidad descriptiva. En otras palabras, se ha perdido la necesidad de establecer la certeza de los fenómenos en pro de establecer las tendencias probables. Siendo que la certeza es propia de estudios realizados en espacios sumamente pequeños y controlados, mientras que los fenómenos naturales o sociales son lo opuesto: espacios muy grandes con gran cantidad de variables. O espacios pequeños pero con infinitas variables.

El fondo de lo que llamamos teoría del caos es un cambio de perspectiva no solo en las preguntas que se hacen para establecer las causas y procesos de un fenómeno sino en el objetivo a la hora de hacer estas preguntas y en el producto que usualmente será un “escenario” posible. De la certeza del cálculo a la probabilidad de las

tendencias. El giro que esto implica se ha dado en diversas ciencias, en la biología, la física cuántica, la neurología, la salud pública, la demografía, entre otras.

En el caso de las matemáticas se dan dos momentos muy importantes. El primero es el auge de las matemáticas no-lineales y el otro es la geometría fractal. Esta última ha posibilitado el diseño del genoma humano (y de cualquier otro), las gráficas de tercera dimensión y una capacidad ilimitada para reproducir tendencias en los comportamientos de los sistemas vivos. La geometría fractal (fractal viene de fracción) se basa en el principio de que una forma muy simple puede iterarse infinitamente creando patrones de altísima complejidad.

El mejor ejemplo es la fusión del espermatozoide con el óvulo. La mitosis celular genera a través de la iteración la división celular geoméricamente hasta que en un punto esta multiplicación de una forma simple genera la columna vertebral, el cerebro reptílico, los ojos, los oídos, el

cerebro mamífero y sucesivamente hasta producir un ser humano que es un sistema de sistemas independientes en cooperación y sincronía que se autoproducen hasta que, en un punto, la capacidad de autoproducirse se restringe de tal modo que la persona muere.

Lo mejor de todo es que años antes de Lorenz dos científicos de distintas especialidades ya habían señalado que la simplificación de procesos complejos no era, ni cercana, a la verdad. Convergen aquí dos elementos constitutivos de la ciencia actual, uno es el principio de incertidumbre de Heisenberg y el otro es el teorema de Gödel.

En 1930 Kurt Gödel (1906-1978) presenta el artículo *Sobre sentencias formalmente indecidibles de principios matemáticos y sistemas afines*<sup>3</sup>. Siendo este con toda probabilidad el

artículo más fuerte en la matemática teórica escrito hasta el día de hoy. Esto porque Gödel demuestra dos cosas:

- a. Que en todo sistema axiológico existen proposiciones que no pueden ser demostradas.
- b. Que si un sistema es completo es inconsistente y que si es consistente es incompleto

Entonces:

En lo referente a *completitud y coherencia*, un **sistema es completo** cuando *dentro del sistema puede determinarse el status de veracidad o falsedad de toda proposición dentro él*; es decir, cuando siempre podemos saber si la proposición es cierta o falsa. Los **sistemas incompletos** tienen *proposiciones las cuales no podemos saber si son ciertas o falsas*. Asimismo, un **sistema es coherente** cuando *no hay contradicciones de ningún tipo ni tiene ninguna paradoja*; y obviamente, es **incoherente**

cuando *nos encontramos con contradicciones y paradojas*.<sup>4</sup>

En cuanto a la teología uno podría decir que este es también un sistema axiológico en donde hay proposiciones que no pueden ser demostradas, pero que sirven para establecer la veracidad o falsedad de una proposición dentro de conjunto de proposiciones que conforman los productos teológicos. Luego ¿cómo se puede establecer la veracidad de la proposición “Dios es Dios de los pobres” si el axioma que sustenta el conjunto no es demostrable?

Cuando en un sistema teológico específico se puede establecer con toda certeza si una proposición es falsa o verdadera, entonces, tal sistema no puede ser consistente y estará formado por un número de paradojas. Lo que se desprende del teorema de Gödel es que ningún sistema de formalización, dígame, cualquier

---

<sup>3</sup> Hawking, Stephen. 2006. *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica. Pág. 961.

---

<sup>4</sup> 2007. Epistemowikia. Dada la complejidad del artículo de Gödel me he visto en la necesidad de buscar un traductor.



sistema disciplinario, que sea autoreferencial (que se basta a sí mismo para establecer la veracidad o falsedad de una proposición) estará completo ya que los axiomas que lo sustentan no pueden ser demostrados.

Esto no es un problema si consideramos que la teología está por encima de todas las ciencias, y que su axioma fundamental, puede ser demostrado por la revelación de sí que ha prodigado. Pero como en la Escuela Ecuménica estamos en el campo universitario esta explicación resulta insostenible.

El principio de incertidumbre de Heisenberg plantea dos cosas:

- a. Que los fenómenos subatómicos solo pueden ser situados con precisión en el tiempo o en el espacio, no en ambos a la vez.
- b. Que al usar cualquier sistema de medición se afectará el comportamiento de dicho fenómeno.

Dado que todo proceso científico requiere de las coordenadas de tiempo y espacio como ejes del estudio de un fenómeno este principio echa por la borda cualquier pretensión de certidumbre. Pero, además, establece que en todo fenómeno físico rigen dos dinámicas atómicas distintas y contradictorias. Los átomos en su conjunto funcionan de un modo previsible mientras que los componentes subatómicos, por decirlo de algún modo la esencia de los átomos, operan como potencialidades o probabilidades en un sentido opuesto a la física mecánica. Una silla al ser pateada tomará un rumbo que puede ser formalizado matemáticamente, mientras que los átomos que la componen tendrán una dinámica interior no sujeta a la formalización matemática, o por lo menos, no a la misma matemática con que calculamos la trayectoria de la silla.

Si juntamos estos tres planteamientos se puede afirmar que eso que llamamos realidad es suficientemente compleja como para poder resumirla

en fórmulas abarcadoras que sean ciertas. El tema de la verdad científica y la confianza en la formalización que provee el lenguaje matemático no es viable sino solo como descripción de probabilidades. Una afirmación lógica dentro de un sistema tendrá valor de descripción probable y no de verdad científica. De donde se colige que todo proceso de producción científica será básicamente paradójico. Mientras que en algunas regiones de la teoría un fenómeno podrá tener una descripción bastante probable, al estudiarlo desde otro aspecto del mismo sistema este será paradójico.

Por ejemplo, se puede afirmar que Jesús fue judío en tanto y cuanto exista una teoría que establezca lo que es judío. Cuando se estudian las diversas formas de "judaísmo" que convivían en el siglo primero resultará que lo judío no es un concepto unívoco que permita hacer tal afirmación teórica de forma completa. Si seguimos trabajando a partir de una teoría de lo judío tendremos una gran cantidad de paradojas propias del marco referencial de la teoría de lo judío.

Si prescindimos de una teoría de lo judío y a partir de las fuentes que se conocen con las variables limitadas de ese conocimiento, habrá que modificar seriamente la teoría de lo judío para poder volver a estudiarlo de un modo más complejo. Sin embargo, en este aspecto, y con las fuentes a la mano, se tendrá que llegar a la conclusión de que no existía en el tiempo de Jesús algo que se pueda llamar “judío” o “judaísmo”. Entonces, fue Jesús judío, es una paradoja que el sistema teórico no puede explicar sin caer en otras tantas paradojas. O que al establecer un sistema teórico complejo no se tendrán todos los elementos necesarios para llegar a una conclusión cierta o falsa de modo absoluto.

Puedo decir que lo interesante de la teoría del caos es que demuestra que los procesos vivos son sumamente complejos y que su formalización no puede establecerse a partir de proposiciones excesivamente controladas del discurso.

Al crear una teoría para dar cuenta de un fenómeno esta, como sistema

autorreferencial no podrá ser completa o exenta de paradojas. En este caso será necesario intentar proceder a crear modelos flexibles multifactoriales para, por lo menos, observar los diversos atractores extraños que conforman un “objeto” de estudio. Dicho de otro modo, todo sistema autorreferencial tenderá a reducir significativamente las paradojas y en consecuencia dejará de ser útil para mostrar la certeza de una proposición. Al hacer esto se encontrará en el ámbito de las paradojas.

Hasta aquí, supongo, que tendré de ustedes la misma respuesta que he tenido siempre: ¿De qué está hablando? Hablo de que es difícil crear modelos de interpretación bíblica, sean estos exegéticos o hermenéuticos que puedan ser suficientemente complejos como para ser completos o evitar las paradojas.

Prefiero producir paradojas en el sentido de que estas teorías están entrelazadas con procesos culturales concretos y requerirán modificaciones de forma constante. El objetivo no

será establecer cuál es la verdad, sino los rangos de probabilidad. Quizá mejor, la complejidad inherente a un fenómeno social en una sociedad que tiene como eje la oralidad y para la cual la historicidad no es un tema central.

Pero además, una vez que empecé a leer a Malina y al Grupo Contexto entendí que lo mejor es crear escenarios potencialmente posibles a partir de ejes pivotaes que dinamizan una cultura aunque esto significara que no podría hacer una afirmación definitiva del sentido de un texto.

Creo que Paulo Freire se acerca a esta perspectiva cuando entiende que lo fundamental en la educación liberadora es la problematización en lugar de los contenidos. De modo que, la pregunta genera mayor conocimiento que la respuesta. La respuesta es la forma como se transmiten las certidumbres, la verdad, el dogma, mientras que la pregunta abre las posibilidades de significación a través de escenarios posibles y en Freire, significativos a los sujetos

aprendientes. Especialmente porque las preguntas, según Freire, provienen de las prácticas sociales, es decir, de los seres humanos en interrelación y en relación con su mundo. Así que, según entiendo hoy a Freire, la conciencia, como conocimiento de una situación, nace del ejercicio de la flexibilidad. El conocimiento inicia por la comprensión de aquello que nos es significativo.

En resumen, mi encuentro con el caos no es otra cosa que la experiencia de encontrar que el oficio de la persona exégeta, para que sea vital, no solo parte de la vida como aquello que es significativo, sino de que esta no es susceptible a simplificaciones, sino que, por su calidad caótica (un sistema densamente organizado por lo tanto imprevisible), la hermenéutica será la elaboración de modelos de posibilidad que se encuentran con el presente por la vitalidad de lo dicho, es decir, en el lenguaje significativo que trae la vida de aquel momento ante uno, vida que uno desea escuchar.

### **Asumiendo una posición**

Mi posicionamiento hacia la vida es diferente al de mis inicios en el oficio. Allí pensaba que el presente era caos porque existía la violencia y que el Reino de Dios era un orden pleno y justo. Ahora considero que el orden presente es orden absoluto. Lo que ha traído tanta violencia y destrucción son los axiomas que subyacen a las estructuras ordenadas (esto lo reflexionaré más adelante con Maturana), cuando no aceptan que su estructura es solo temporal, tanto física como biológicamente, no digamos filosófica o teológicamente.

Así que cuando se afirma que un sistema coherente es caos/desorden, lo que se infiere es que existe algún tipo de orden que es bueno y que podrá existir así, esto sería el Reino de Dios. Lo que me lleva a la conclusión temeraria de decir que el Reino de Dios no es otra cosa que la tiranía absoluta en donde los seres humanos no tendremos ninguna posibilidad de revolución o creatividad. El Reino de Dios por más humano que parezca, en

tanto sistema ordenado por Dios (el axioma último), implantará la justicia con mano de acero y no necesitará ningún llamado a la conversión sino la sumisión total. Dicho de otro modo, cuando una persona se convierte al Reino dejará atrás su potencial creativo y con este su capacidad de amar transformada ahora por su capacidad de obediencia absoluta. Quizá por eso la novela *El reino de este mundo* me ha sido siempre un evangelio, porque al final lo que se propone es que siempre habrá un Reino que alcanzar ya que el reino presente es siempre brutal. Mientras que la esperanza de lo que, aunque poco, podré realizar será la posibilidad de que la vida continúe y tenga una oportunidad de ser de otro modo.

Mi encuentro con la teoría del caos (insisto en darle un rasgo singular en razón de facilitar la comunicación) me hizo ver que los supuestos teóricos que sostienen la exégesis no están exentos de una estructura axiológica que lleva a considerar como legítima la homologación entre el acto de la palabra, es decir, el ejercicio del

lenguaje y la verdad. Los productos de la exégesis han tendido a simplificar los procesos complejos del lenguaje en lugar de mostrar su riqueza (esto lo expondré luego).

Cuando digo que han tendido es porque no considero que esto se haya dado en todos los casos. Sin embargo, el ejercicio de escribir un comentario bíblico, por ejemplo, tiene como objetivo explicar un texto y en ese explicar se tratará de reducir posibilidades hasta llegar a aquella que se considera más plausible. Como este tipo de trabajo supone la implicación específica de unos procedimientos de lectura sin que sea necesario explicitar los presupuestos, la certeza de una proposición será un producto axiológico. No se dice yo fulano de tal escribiré este comentario a Santiago desde a, b, o c postulados. De hecho, cuando uno abre un comentario bíblico parte del principio de que, lo que allí se dice, es una orientación legítima para leer un texto. Se puede estar de acuerdo o no sin embargo, no se opera en términos de una crítica de la crítica, sino solo sobre el producto. Por esta

razón uno consulta un comentario, no lo lee críticamente.

Este oficio de hacer crítica de la crítica ha sido consignado a las reseñas de libros. Pero estas, aunque accesibles, no provocan discusiones de largo alcance. También en algunos artículos que retoman un punto y otro de alguna posición y la discuten. Es difícil encontrar un comentario, por ejemplo, sobre Santiago que sea respuesta a otro comentario anterior, más bien, se suele utilizar una especie de sistema de complementación, uno aporta a lo que otro ha dicho. Si se dan escaramuzas sobre uno u otro punto pero en general, los comentarios a Santiago tienden a validar el comentario de Dibelius(1920)-Greeven(1964), así podemos citar a Davids<sup>5</sup> y a Martin<sup>6</sup>, entre otros. La discusión sobre la estructura de Santiago y su género literario parte en general de la

---

<sup>5</sup> Davids, P. (1982). *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

<sup>6</sup> Martin, R. P. (1988). *James*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

aceptación de que estamos ante un texto parenético cuyas relaciones internas son superficiales.

Dos ejemplos podrían mostrar un camino distinto. Uno es la crisis que ha provocado el Jesus Seminar y su manera de operar en torno a la selección de la autenticidad de las palabras de Jesús. Esto se hace a través de discusión y votación. Cada perícopa o logion se discute y se valora dentro de una clasificación que ellos han establecido para luego ser votado y establecer su posición dentro de las categorías preestablecidas. Así que se han realizado diversas críticas a este proceder y respuestas literarias que plantean posiciones distintas<sup>7</sup>. El tema del Jesús histórico es un campo de debate muy activo en los últimos 20 años. En este caso si se puede identificar una discusión que va y viene desde distintos frentes. Algunos de estos frentes son la identificación de Jesús con diversos roles sociales del

---

<sup>7</sup> Meier, John P. (1999). The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain. *Biblica* 80 459-487

siglo primero: hombre santo, profeta, apocalíptico, filósofo cínico, maestro de sabiduría, entre otros<sup>8</sup>.

Este debate no ha llegado con la fuerza adecuada a América Latina. Tampoco estoy muy seguro de que lo que allí se haya logrado sea necesariamente tan significativo. Pero lo cierto es que el volumen de información y de posiciones no permite un estudio detenido del asunto. En todo caso si se puede decir que tanto Gerd Theissen como Richard Horsley han hecho un mayor impacto especialmente entre personas de la Universidad Bíblica. Del mismo modo Dominic Crossan y en algo también E. P. Sanders. Un elemento significativo para señalar cuáles y cuáles no han tenido mayor impacto es la publicación de las obras de estos expertos en español tanto en Editorial Sígueme como en Verbo Divino. Tampoco estoy seguro que la obra de Jon Sobrino *Cristología desde América Latina* (1976, CRT, México)

---

<sup>8</sup> Se puede obtener un resumen de las diversas teorías en [Early Christian Writings](#) web site. 2001-2003 Peter Kirby.

tenga una consideración apropiada. Habrá que ver si lo que ha sucedido es que identificándose un núcleo de discusión los nuevos aportes siguen su rumbo sin preocuparse demasiado por clarificar las bases teóricas de sus posturas. Habrá también que identificar si en algún caso se ha producido en los últimos años una obra latinoamericana que dé cuenta de estas discusiones dándoles una base desde nuestro mundo.

Creo que ha sido más significativo el trabajo de Norman Gottwald con sus libros *Las tribus de Yahveh* o *La Biblia Hebrea*. Ambos han sido traducidos en forma no formal por Alicia Winters, estadounidense presbiteriana que fue misionera en Colombia. *Las tribus de Yahveh* ofrece una solución al problema de la masacre de los cananeos validada en el libro de Josué. Recordemos que, para América Latina, que es un territorio ocupado y colonizado, el libro de Josué resulta un tema muy incómodo para una teología que presenta a Dios como un Dios liberador.

El otro ejemplo ha sido el de Israel Knoll y su libro *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (1995, Fortress Press) en donde se da un nuevo enfoque a los estudios críticos sobre el Pentateuco. Por lo menos, en este caso, el libro ha impactado de forma explícita el segundo tomo del comentario a Levítico de la colección Anchor Bible, por Jacob Milgrom (2000). Apunto en esta dirección porque Jorge Pixley trajo esta discusión a un curso de Maestría en la UBL hace unos 10 años ¿qué ha pasado desde entonces? Creo que no mucho. Nadie ha tratado de lidiar con el problema de recomprender el Pentateuco desde América Latina en esta dirección.

La ventaja de partir de una crítica de la crítica en comentarios bíblicos es que se puede trabajar con grandes secciones de texto de manera minuciosa tanto en las perícopas como en el conjunto. En las reseñas de libros o los artículos no hay suficiente espacio para realizar con seriedad este tipo de cuestionamientos. Queda abierta la cuestión de si en América

Latina (mejor quizá Hispanoamérica ya que debemos pensar en términos de publicaciones que sean mercadeables) se ha logrado crear una serie de comentarios profundos de libros específicos de la Biblia que se elaboren desde marcos teóricos claros en donde se incluyan las discusiones con autores y autoras de otras latitudes. ¿Será el modelo richardiano de comentarios la forma como se traducen las discusiones sobre un tema, sea Apocalipsis o Hechos de los Apóstoles, minimizando el impacto a través de una perspectiva hermenéutica propia?

Es importante recordar que se han hecho distintos esfuerzos por realizar este tipo de obras desde América Latina. Así Croatto tiene dos volúmenes sobre el Génesis y dos volúmenes sobre Isaías. Elsa Tamez cuenta con un comentario a Santiago, otro al Eclesiastés y otro a las Pastorales. Pixley ha escrito un comentario al Éxodo y otro a Job. Schwantes tiene uno al profeta Amós y otro sobre Ageo. Irene Foulkes a 1 Corintios y Ricardo uno al Apocalipsis. También Juan Stam ha elaborado dos

tomos sobre el Apocalipsis. Estos tres últimos parecen más vinculados a la perspectiva de la Fraternidad Teológica Latinoamericana desde donde surgieron otros comentarios: Marcos de Ricardo Foulkes y Guillermo Cook, Amós-Abdías de Washington Padilla y algunos más que no recuerdo ahora.

El Comentario Bíblico Latinoamericano, Nuevo Testamento (2003, Verbo Divino) dirigido por Armando Levoratti, junto a Elsa Tamez y Pablo Richard es uno de estos intentos, quizá el más significativo. En este volumen se tratan cuestiones generales como ecología y derechos humanos, la Biblia y las tradiciones indígenas y hermenéutica latinoamericana.

El caso de Santiago es interesante. Fue escrito por el mismo Levoratti. La bibliografía es escasa y no considera cuestiones que se han desarrollado en los Estados Unidos, pero sí aporta dos obras en alemán, no considera el comentario de Dibelius-Greeven que es el texto que ha marcado el estudio de Santiago desde 1920. Sin embargo, asume, sin ninguna mediación crítica,

la perspectiva de Santiago como un texto parenético es decir inconexo, elaboración artificial de retazos de discursos o sermones:

La instrucción se presenta bajo la forma de recomendaciones aisladas, de series de máximas y de breves exposiciones de contenido ético. Las exhortaciones y advertencias se van antecediendo, desde el comienzo hasta el fin, sin una clara conexión ni un progresivo avance conceptual. Algunas máximas sueltas e inconexas se encuentran al lado de breves discursos con una temática relativamente homogénea (V. Gr., 2.1-3, 19). En estos últimos apartados el autor manifiesta mayor independencia y expone con más claridad el objeto de sus preocupaciones. Aunque es difícil emitir un juicio seguro sobre la estructura literaria de la carta, hay algo que se puede afirmar: el autor propugna una fe activa, una paciente práctica del bien y un gran sentido de responsabilidad ante el juicio de Dios que no tardará en llegar (5.7-9). No basta declararse

cristiano y profesar la fe de viva voz, sino que es necesario manifestar con los hechos la autenticidad de la fe. Las severas advertencias de Sant exigen un cristianismo atento a las realidades de la vida práctica comprometido y acreditado con obras. Santiago da por sentado la vigencia de la fe cristiana y no pretende fundamentarla una vez más. Lo que él quiere es hacerla eficaz. Solo los que cumplen el mandamiento del amor al prójimo (2.8) pueden decir que profesan realmente la fe en Cristo (c.f. 2.1). La religión pura y sin mancha delante de Dios y Padre consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción y en no contaminarse con el mundo (1.27). La sabiduría de lo alto es, ante todo, pura; luego pacífica, moderada, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos imparcial y sincera (3.17). De ahí el especial interés que manifiesta Sant por los pobres (2.5-7), los pecadores (4.8, 5.20) y los enfermos (5.14).

No toma, Levoratti una posición clara sobre el lugar de composición y los destinatarios. Tampoco hace una adecuada relación entre Santiago y Pablo.

Hacer una exégesis del párrafo de Levoratti iría más allá de mis pretensiones en este momento pero diré lo siguiente:

- a. Estudiar el tejido literario de Santiago es fundamental porque allí se dan las claves sobre lo que este autor desea indicar con su texto. Entonces, si esto no se atiende con seriedad, los trozos aislados e inconexos lo harán a uno perder de vista todo el panorama.
- b. Primero veamos que el grupo al que Santiago se dirige no es una iglesia o grupo de iglesias. Es un grupo de Maestros dentro de los cuales el mismo autor se ubica. En Santiago 3.1-2 se usa la primera persona plural "...sabiendo que **tendremos** mayor condenación. Todos **caemos** muchas veces..." La fórmula "Hermanos míos" es una

clave para identificar a este grupo: St 1.2, 16, 19; 2.1, 5, 14; 3.1, 10, 12; 5.12, 19. Especialmente en la sección 2.1-13, el "vosotros" que es la forma cómo "Hermanos míos" (2.1) toma en el resto de la perícopa queda identificado por dos acciones: una, la de organizar la asamblea decidiendo cuál es el lugar de cada persona, otra, la cualidad de emitir juicio que se les otorga ("llegan a ser jueces con malos criterios"). Es significativo que la fórmula "Hermanos míos" está ausente de la sección más crítica del escrito: 4.1-5.6. Cuando se revisa la cita de Levoratti se aprecia la forma en que fracciona la sección 2.1-13, sección que está particularmente bien estructurada: 1, 2-7, 8-12, 13. Esto se puede demostrar por la forma en que se usan las palabras rico y pobre en la sección 2-7 y las cinco menciones de ley en 8-12. Un criterio importante es el balance en el tamaño de las secciones y esto es evidente entre 2.2-7 y 2.8-12. La fórmula final (verso 13) es un método muy complejo de

síntesis-amplificación propio de Santiago y se puede ver otros ejemplos en: 2.26, 3.18, 4.17. Es importante señalar que Santiago se ha cuidado mucho de balancear cada sección de su escrito (esto lo podré explicar en su momento).

- c. En segundo lugar, el lugar se puede inferir sin problemas de un dato realmente aleatorio pero muy significativo, la mención de las lluvias tempranas y tardías (5.7). Esta es una alusión muy clara del clima de Palestina y que no se da en el resto del Mediterráneo<sup>9</sup>. Si unimos los dos datos anteriores con una cita del tratado Sanedrín de la Misná sobre la ordenación rabínica parece claro que Santiago tiene en mente un grupo de Maestros de Palestina. Esto podría explicar el ambiente vital del escrito al integrar los datos sobre el papel de la sabiduría y la completud que

marcan su obra. Strack y Stemberger (Strack, 1988, pág. 45) señalan que el objetivo de la formación rabínica es capacitar a la persona discípula para decidir por sí misma sobre cuestiones de derecho religioso. La ordenación, por lo menos en Palestina implica la continuidad de la tradición desde Moisés hasta el presente. En el tratado Sanedrín de la Misná en 5a se muestran las áreas de trabajo del rabino recién ordenado:

- ¿Puede enseñar?
- Puede.
- ¿Puede juzgar?
- Puede.
- ¿Puede permitir?
- Puede.

- d. Ahora, se ha reconocido que el escrito de Santiago está marcado por la reflexión sapiencial (ver el artículo de Levoratti). Entonces, el tema articulador del escrito de Santiago es la completud o perfección, o integridad que se plantea desde los primeros versos

de la obra: “Hermanos míos, gozaos profundamente cuando os halléis en diversas pruebas, sabiendo que la prueba de vuestra fe produce paciencia. Pero tenga la paciencia su obra completa, **para que seáis perfectos y cabales**, sin que os falte cosa alguna. Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, el cual da a todos abundantemente y sin reproche, y le será dada.” (St 1.2-5)

- e. Desde este marco, un escrito sapiencial con el propósito de formar a Maestros de las comunidades que sigue a través de cada capítulo el tema-problema de la integridad (ser integros/ser de doble corazón). Esto también permite resolver el problema del género literario: Santiago no es una carta aun y cuando tenga un encabezado que lo haga parecer como tal. No hay aspectos clave como problemas concretos dichos con pelos y señales, o nombres de personas a quienes va dirigido el escrito, menos saludos iniciales o de despedida a personas

---

<sup>9</sup> Davids, P. (1982). *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. Página 14.



concretas. Se trata de un escrito que se orienta a la formación de personas clave quizá en la dirección de Ben Sirá (Eclesiástico).

- f. Ahora, ¿se puede deducir un problema de fondo desde el punto de vista cultural? Si se puede, sin demasiado esfuerzo. La tensión, que se comparte con los evangelios, especialmente con el de Mateo, es la que surge entre una comunidad organizada a través del honor conferido y el peso del honor adscrito que define el papel social de cada persona (o familia) dentro del Mediterráneo del siglo primero. 2.6 es la clave: “ustedes deshonraron al pobre”. Lo hizo el “vosotros” al organizar la asamblea de acuerdo con el honor adscrito: según la apariencia señalando un buen lugar para que se siente la persona con vestido resplandeciente y anillo de oro y al poner al pobre en el suelo. Con este hecho se viola el principio de que las comunidades cristianas se organizan a partir del honor dado por Dios: “¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, ricos en fe

y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?” (2.5). Pero lo impresionante de esta frase es que se encuentra en consonancia con Pablo: “Considerad, pues, hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia. Pero por él estáis ustedes en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención, para que, como está escrito: “El que se gloria, gloriarse en el Señor.” (1 Cor 1.26-31).

- g. Estas afirmaciones serían poco si no estuviesen implicados otros dos elementos: “la fe de nuestro Señor Jesucristo de Gloria” (2.1). El primero es la fórmula “la fe de

Jesús” y el segundo “Señor de Gloria” ambos también paulinos. En el segundo caso, el único otro lugar en donde aparece la frase “señor de gloria” es 1Cor 2.8. En el primero la discusión ha sido amplia y ha tomado rumbos ridículos. Tiene que ver con entender el genitivo como objetivo o subjetivo. Pero esta es otra historia. Lo importante es que en este punto Santiago converge con Pablo (si desean una mayor argumentación les ruego leer el capítulo 2 del Texto Complementario del curso Textos Fundantes de los Cristianismos). En toda la Biblia (versión en griego) el cuarto lugar en menciones de la palabra sabiduría es 1 Corintios.

- h. El problema de la jactancia/gloriarse que aparece en Pablo es un tema de Santiago y está en el marco de la tensión entre honor adscrito (aquel con el que se nace) y honor conferido (aquel que proviene de un Patrón honorable, en este caso Dios mismo). Todo acto de jactancia

sobre la base del honor adscrito es un acto contra Dios, en este sentido del no reconocimiento del honor conferido, solo se puede decir que el honor que se posee (jactarse/gloriarse) deviene de Dios.

- i. El tema de la lengua en Santiago también está dentro de este marco ya que el honor es un asunto de competencias y, como dice Malina, de retos entre personas en la comunidad. Dejar en mal a otro es restarle su honor adscrito y apropiárselo uno. Pero también este tema tiene que ver con aspectos como la blasfemia, el falso testimonio contra una persona justa, así como diversos fenómenos sociales que deslegitiman a las personas delante de la comunidad.
- j. Cuando el “ustedes” se involucra dentro de estas actividades culturales propias de su contexto (las luchas cotidianas por el honor adscrito) se viola o blasfema el buen nombre que es invocado sobre la comunidad (2.7). En última instancia la falta de

completud/integridad del ustedes en su forma de organizar el mundo le quita el honor a Dios. Entonces si hay una situación concreta, sí hay un destinatario concreto, si hay una razón para entender el texto como un conjunto bien organizado. Y, muy a mi pesar, sí hay una teología que se sustenta en la crítica a la idolatría (esto lo puedo argumentar en su momento).

Entonces la lectura que hace Armando Levoratti muestra cómo la falta de una crítica de la crítica hace de la erudición un obstáculo para releer los textos. Pero también lo hace la ideología como en el caso de artículo de Cristina Conti<sup>10</sup> sobre la estructura de Santiago que no creo buena idea discutir aquí, pero sí en la conversación de nuestro grupo.

Sí considero que esta lectura crítica de la crítica bíblica ha sido una tarea que

---

<sup>10</sup> Conti, Cristina. Propuestas de estructuración de la Carta de Santiago. En *En Ribla* # 31. 1998. Páginas 7-23.

en su conjunto ha producido Bruce Malina. Este ha puesto sobre el tapete cómo la cultura anglosajona es incapaz de escuchar los textos bíblicos en su propia cultura. Un buen ejemplo es su artículo sobre la forma en que se crearon los conceptos de escatología y apocalíptica<sup>11</sup>: “El uso continuado de categorías como escatología o apocalíptica para describir los datos del Nuevo Testamento simplemente indica que muchos eruditos están atascados en las tautologías el siglo 19 que ya no producen la auto-evidencia científica que dieron en el pasado.”

El punto al hacer estas observaciones es que, en los estudios bíblicos, no parece haber una discusión seria sobre las bases epistemológicas del área (es necesario hacer excepciones como el trabajo de Malina y el Grupo Contexto en general). Parece que la tendencia es justificar lecturas desde métodos

---

<sup>11</sup> Bruce J. Malina. 2002. Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13. En *Biblical Theological Bulletin*, volumen 32, number 2. Páginas 49-59.

específicos y en algunos casos desde las teorías que subyacen a tales métodos.

Pero ¿tendrán los métodos la capacidad de salvarnos de la doctrina que ha sido implantada por tantos siglos? ¿Se habrá discutido con suficiente seriedad el problema de lo latinoamericano como epistemología válida para leer la Biblia, Palabra de Dios? ¿Será Dios, uno personal con su propio proyecto liberador, una necesidad para la teología latinoamericana de la liberación en su conjunto de tendencias de modo que cuando leemos la Biblia lo que hacemos es buscar Su verdadera identidad liberadora? ¿Será que Dios apunta al esclarecimiento de un orden más pleno que ha sido oscurecido por las lecturas coloniales de la Biblia y sus referentes teológicos? A fin de cuentas ¿será Dios una validación de las luchas por una vida digna en donde quepamos todos y todas?, o sea, el verdadero orden de las cosas frente a un orden falsario que hipostasia verdad divina y dominación, mientras que su verdadero Ser es otro orden de

justicia y solidaridad. ¿No será esta dialéctica una forma equivocada de plantear el problema al crear una paradoja que no toma en cuenta lo antropológico que se ha movido conjuntamente entre la violencia y el amor? Así que, de algún modo, se piensa que es posible, en Dios, llegar a la erradicación esencial de la violencia.

El caos es un camino que se desenvuelve en otra dirección. Todo orden que se torne en medio de predictibilidad tenderá a reducir la vida en su complejidad a formulas generalizadoras que tenderán, a su vez, a recuperar la capacidad ilimitada de la violencia frente a la creatividad de la vida tal y como aparece manifiesta en otras disciplinas como la física y la biología o la ecología. Mi manera de posicionarse en este punto ha sido que Dios, una metáfora de la vida, o del amor por la vida en sus dimensiones más complejas, espíritu de la “creación”, será siempre una incógnita imposible de reducir a cualquier formulación. Dios-espíritu es el “atractor extraño” de cualquier sistema ordenado sea social o

discursivo (que son lo mismo), de modo que cuando se asienta el principio del orden o la predictibilidad de Su proyecto habremos cerrado la creatividad y el espíritu vital de la “creación”. Dios es caos, no orden. Dios es metáfora, no persona. Dios es un modo de experimentar la vida como gratuidad no verdad.

En mi criterio, cuando leemos la Biblia, la tarea exegética y hermenéutica supone la construcción de “atractores extraños”. Se hacen escenarios de lectura que, desde la complejidad de la vida (o de la vida como complejidad) resulten en posibilidades de girar los discursos teológicos hacia direcciones no previsibles. O sea, en ningún caso se podrá cerrar una relectura bíblica con una nueva forma de orden, solo, y será suficiente, tenderán, las relecturas a abrir cualquier sistema ordenado de proposiciones para que los discursos socialmente aceptados muestren las paradojas que generan y su incompletud. En este sentido las relecturas asumen el papel del caos creador. No explorarán la mente de Dios (porque tal mente no sería otra

que la forma cooperativa en que co-evoluciona la vida), ni dirán la forma correcta o liberadora de ser nosotros y nosotras en el mundo. Pero podrán decir dónde un discurso social crea paradojas y des-simplificará lo que parece coherente. Su acento será potenciar las catástrofes perceptivas (Umberto Eco) y mostrar que el mundo humano socialmente ordenado por el lenguaje necesita mutar.

En este sentido, la lectura de la Biblia, es necesaria como mediación pedagógica para que los discursos religiosos y teológicos cristianos recuperen el espíritu. Pero también, aquellos que ya sean espíritu (en este sentido de ser caóticos) podrán beneficiarse en la búsqueda permanente de lo imprevisible. Así que, según entiendo, la lectura de la Biblia es un acto formativo, pedagógico ya que potencia la capacidad reflexiva humana frente a la tendencia de todo sistema de auto-conservarse y sobrevivir a expensas de la libertad y la creatividad. En este quehacer pedagógico, la lectura será espiritual en la medida que desborde los

sistemas teológicos o religiosos. En este punto no me distancio de la propuesta hermenéutica de Juan Luis Segundo. Lo único es que para mí no existe un punto a donde llegar, la praxis sería solo otro momento para el recurrir constante de complejidad y por ende, de formulación de nuevas preguntas que no tendrán respuesta, sino solo el valor de mostrar paradojas en los sistemas discursivos.

En otro sentido, la praxis de liberación, que sería el lugar en donde el Espíritu vuelve a tomar fuerza transformadora no se apegaría al guión que la genera. Ese guión es solo un núcleo de conversaciones que valorarían la vida por encima de los sistemas que la restringen. Habría un objetivo, pero solo como núcleo significativo, no como horizonte de llegada. Así que las luchas emancipadoras necesitarán emanciparse de sus propias construcciones idolátricas, sabiendo que lo que buscan como grupo o movimiento, llegado al objetivo necesitará volverse sobre sí, valorarse y buscar de nuevo. La praxis es un campo de experimentación de las

potencialidades humanas del amor, el cual es un fin en sí mismo porque la vida humana es tan solo un entramado de amor.

### **Caos, ruido y exégesis: comprensión de mi tarea exegética (y hermenéutica)**

La forma como un sistema de información expresa el caos es a través del ruido. Esto se puede discutir con la teoría de la información de Shannon-Wiener. En realidad la idea es que un sistema de información debe evitar o reducir el ruido comunicacional al mínimo. Si yo deseo hablar de una vaca tendré que ceñirme puntualmente a la vaca y eliminar todo aquello que produzca cuestiones aleatorias que lleven a los receptores a pensar en muchas otras cosas. La teoría de la información ha permitido una alta eficiencia en la publicidad y los noticiarios, en donde el alto valor del tiempo y la baja atención de los auditorios hacen que, todo cuanto se diga deba ser extremadamente simple.

Si se dice, por ejemplo, una noticia sobre un asalto con varios heridos en Guararí, no se debe ofrecer información adicional sobre el por qué en ese lugar se ha generado una red delincuencia, ni lo que este hecho significa estadísticamente, o sobre la situación de exclusión social de la zona. Hay que concentrarse en el asalto, cuantos heridos y si capturaron o no a las personas agresoras.

La eficiencia comunicacional necesita reducir el proceso reflexivo. Se dan los datos sin decir el marco interpretativo que se ha usado para construirlos. Se podría decir que la Campaña del No al TLC fue comunicacionalmente ineficiente, mientras la del Si fue sumamente eficiente. El No deseaba hacer pensar a las personas, el objetivo del Si era sumamente sencillo: que la gente votara en su favor. El Si redujo la variables informacionales al mínimo y construyó una estrategia significativa sobre la siguiente base: decir no es decir sí al desempleo y a la pobreza. No se consideraron adecuadamente cuestiones, que para ellos de por sí no eran importantes, como la protección

de las fuentes de energía no convencionales que existen en Costa Rica, o la protección del agua y la biodiversidad, la fragilidad estructural de la producción textil, entre otras. Se uso el aparato electoral existente que se rige a partir de principios simples como lo que es bueno y lo que es malo y cómo eso me afectará.

Por el contrario, la fuerza del No estaba en la capacidad analítica y compleja de su razonamiento, pero sobre todo, en la capacidad de crear grupos de trabajo organizados sobre la base de la cooperación para alcanzar ideales. El No fue un conjunto de fuerzas sociales convergentes, muy complejo para ser informacionalmente eficiente. Se mostró la fuerza del pragmatismo, pero no como los del Si pensaron. Sin embargo, ellos ganaron y ganaron porque lograron eficazmente generar miedo y parálisis social. Los del No crearon catástrofes perceptivas a través de razonamientos complejos que pudieron amarrarse a valores muy profundos de distintos grupos sociales. Los del Si sostuvieron un sistema de comunicación objetivo

sumamente reducido y claro. Estos no se preocuparon por poner a pensar a las personas, sino por dejar dos posibilidades totalmente claras: el sí es trabajo, el no desempleo. A fin de cuentas el gran logro del No fue crear complejidad y mostrar que una decisión de este tipo no se puede realizar a partir de polarizaciones, sino de mucha reflexión y toma de decisiones conscientes.

Entonces, la cuestión es ¿en qué medida los exégetas creamos las condiciones necesarias para gestar procesos reflexivos? Pienso que cuando la exégesis elimina paradojas sin crear nuevas y más profundas no será otra cosa que fortalecimiento de la violencia sistémica por la reducción de flexibilidad que es una cualidad humana fundamental. Y es cualidad humana biológica, esta apunta a la capacidad de mutación en los sistemas sociales humanos como sistemas vivos.

Revisemos la cuestión del ruido. Entendemos ruido en el marco de la teoría de la información que proponen Claude Shannon y Norbert Wiener en

donde el mayor contenido informacional de una señal potencia las probabilidades de interpretación y el menor contenido informacional de una señal las reduce. Así lo dice K. Hayles: “Supongamos que envió un mensaje que contiene la serie 2, 4, 6, 8... y le pido que continúe la secuencia. Como usted capta el modelo subyacente, puede ampliar la serie indefinidamente, aun cuando se especifiquen unos pocos números. La información que tiene un modelo puede ser comprimida en formas más compactas... Supongamos, por el contrario que le envió a usted la salida de un generador de números al azar. Cualquiera que sea la cantidad de números que yo transmita, usted no podrá continuar la secuencia. Cada número es una sorpresa; cada número transmite nueva información. Según este razonamiento, mientras más aleatorio o caótico es un mensaje, más información conlleva.”<sup>12</sup>

Esa cualidad de ser sorprendente se denomina ruido, cuando el tránsito de información no es expedito sino complejo. Esto sucede con la poesía o el lenguaje metafórico, en ambos casos, la riqueza de información genera procesos de selección en la interpretación ya que la comunicación no es unívoca, sino polisémica. En cuanto a esta cualidad de los sistemas complejos como un poema Hayles dice:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso

es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. El define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. Una fortaleza del acercamiento de Paulson es la persuasiva conexión

---

<sup>12</sup> Hayles. 1998. *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: GEDISA. Pág. 25.

que forja entre la teoría de la información y el procesamiento cognitivo.<sup>13</sup>

Ha sido mi experiencia en cursos o talleres ver como las personas pueden reducir el ruido de nuevas interpretaciones de la Biblia para aplacar el caos que podría suscitar una visión más compleja de los textos. En el caso de comentarios especializados, sucede más o menos lo mismo. El comentario explica y al hacerlo la persona que lee es dominada por el orden del discurso del especialista. Al no haber una constante crítica de la crítica, se fortalece la tendencia a ordenar el discurso de acuerdo con los operadores hermenéuticos de las personas que leen y según las que escriben. Así que se da un acuerdo tácito de no crítica de la crítica, sino en general solamente de la crítica, o sea del producto como tal y no del útero que lo produce. La implicación es

---

<sup>13</sup> K. Hayles. 1991. *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press. Pág. 20.

sencilla, se acepta el orden discursivo de la cultura que domina el campo.

Ahora, el punto sería cómo vincular caos, ruido, incertidumbre en la exégesis bíblica y en la hermenéutica de los textos bíblicos. Pero, como a nadie le falta Dios, en algún momento entre 1999 y 2002 encontré en Internet un borrador de artículo escrito por James D. Hester y titulado *A Flash in the Dark: Entropy and the Energy of communication*<sup>14</sup>.

Hester señala que George Kennedy, uno de los retoricistas más importantes de los Estados Unidos hacía en 1984, afirma que existe una relación entre retórica y energía:

---

<sup>14</sup> En el texto, que fue una conferencia para la Universidad de Redlands, se advierte que al ser este un borrador no hay permiso para citarlo. Por cierto el texto ha desaparecido de la Red, aunque se puede tener acceso a muchos otros del mismo autor quien, debo decir, publica para Editoriales sumamente caros en Estados Unidos y Europa lo que hace muy difícil adquirir sus textos. Así que no sé si el tal artículo ha sido ya publicado.

...Entendemos que Kennedy comprende la esencia del *genus* "retórica" consiste en energía. Dice "Retórica en el sentido más general puede quizá ser identificada con la energía inherente en la comunicación: la energía emocional que impulsa al retor a hablar, la energía física gastada en la comunicación, el nivel de energía codificada en el mensaje, y la energía experimentada por el receptor al decodificar el mensaje." En el epílogo dice "...retórica es una forma de energía conducida por el instinto básico de sobrevivir..."<sup>15</sup>

Esta afirmación permite comprender el lenguaje como parte integral de los sistemas vivos que se desarrollan en el proceso de transformación de la energía. De modo que también el lenguaje está sujeto a los procesos biofísicos

En todo sistema biofísico habrá una pérdida de calor que no es susceptible

---

<sup>15</sup> James D. Hester. *A Flash in the Dark: Entropy and the Energy of communication*.

al uso eficiente de la energía. En los sistemas vivos esta pérdida de calor es muy baja. La Madre Naturaleza ha logrado crear condiciones para reducir al máximo esta pérdida de calor, los seres humanos, no. Especialmente en las industrias y la idea de que la producción de cosas puede ser ilimitada. Este fenómeno se mide a partir de la segunda ley de la termodinámica que ha sido llamada ley de la entropía. El principio es fácil. Todo sistema en equilibrio necesitará un flujo constante de ingreso de materia la cual es transformada en energía y esta en trabajo, de modo que el sistema pueda seguir operando. Como dije, en el caso de los ecosistemas el desperdicio es mínimo. En las sociedades humanas ridículamente excesivo.

Al mantener una baja entropía los sistemas vivos pueden prolongarse en el tiempo. Al aumentar la entropía el sistema tenderá rápidamente al caos y esto implicará una transformación radical y, hay que decirlo, brutal. El caos es parte de los procesos de mutación, es cierto, pero lo que emana

de la alta entropía de nuestro sistema de producción es suicidio, no caos. No tendremos tiempo para hacer los procesos de mutación a un ritmo apropiado y congruente. Eso ya no es posible. El capitalismo y el auge de las sociedades científico-tecnológicas que lo acompañan consumiendo cada vez más energía, es la forma más violenta de depredación y autodestrucción. Aunque no será autodestrucción del todo. Quienes tienen el poder para decidir, probablemente no serán destruidos. La factura la pagaremos, como lo hemos estado haciendo, los demás, aproximadamente un 70% de la población mundial y por supuesto, los ecosistemas.

En el campo de la información la entropía es la medida de la probabilidad en la comunicación. Es decir, que al emitir un mensaje, se comunicará lo que se desea pero se dejará una serie de posibilidades abiertas que no necesariamente serán comprendidas en primera instancia por los receptores. Bueno, en este punto la conclusión de Hester que es su

propuesta de comprensión de la retórica dice:

Veo la retórica como el arte de organizar la comunicación en respuesta a la entropía que es inherente en el intercambio de información. Dicho un poco diferente, retórica es el arte de crear orden desde el caos, o el azar; es el arte de reducir incertidumbre en la comunicación. Es un arte porque el retor debe evaluar el efecto de la entropía en la situación, los cambios que produce. Él o ella deben tratar con el hecho de que la energía gastada por el receptor o audiencia, en la recepción y decodificación del mensaje significa que algún nuevo nivel de azar ha sido introducido dentro del proceso de comunicación. Más adelante, la entropía de la información se incrementa porque, por definición, el receptor de un mensaje agrega a la información disponible por el receptor o la audiencia. En consecuencia, el enviador original es confrontado por una nueva situación. Si esa nueva situación



crea la necesidad de un posterior discurso, sea por el emisor o el receptor, el proceso comunicativo inicia de nuevo, y, como un resultado del incremento de entropía y la necesidad de seleccionar lo decible desde una cantidad de mensajes contenidos en este nuevo set creado de información, puede ser necesario seleccionar un sistema de codificación diferente, o canal de comunicación, etc. En otras palabras, la continuada simple amplificación de una técnica retórica particular puede no comunicar tan claramente la segunda vez como lo hizo la primera, y, como una dinámica no lineal ha mostrado, cualquier sistema de codificación complejo ira inevitablemente en algún punto a producir resultados imprevisibles.

Para efectos de la exégesis de la Biblia, esta definición es clave. En una cultura oral en donde los mecanismos de control del discurso son muy fluidos o no existen del todo, la comunicación se irá ampliando sin regulaciones hasta el

infinito. De ahí que no podamos decirle a Mateo que lea con propiedad a Marcos. Mateo se apropia de Marcos y lo hace suyo mutando el discurso marcano a voluntad. Existiría el parámetro de la confesión básica sobre Jesús el Cristo (muerte y resurrección) pero fuera de eso, la apropiación de Mateo sobre el relato de Marcos, es culturalmente apropiada.

Es un problema para una cultura del texto tratar de entender la Biblia textualmente. Es anacrónico y carece de respeto a los principios de la interculturalidad. Que para ellos, allá, serían anacrónicos, pero que para nosotros, despojados de nuestro derecho a ser culturas, es una responsabilidad. Esta definición, guardando las distancias, me parece que hace un eco de la perspectiva de Severino Croatto sobre las relecturas como el proceso de construcción de la Biblia<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Croatto, Severino. 1984. *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Aurora. Pág. 73.

Esta idea de generar azar involuntariamente aun y cuando se haya escogido lo mejor posible el tejido retórico es fundamental. Considero que, como dije en los primeros párrafos de este apartado, tratamos en la exégesis-hermenéutica con un proceso cognitivo. Este requiere de cada vez mayores instancias de reflexividad, mayor complejidad, un mejor y más amplio uso del vocabulario, el ritmo, y las imágenes. Es necesario hacer crecer las relaciones neuronales y, según creo, por desgracia, la televisión, la música POP y la educación formal tienden a ir en dirección opuesta. Entre más claro el mensaje menos ruido, menos caos, menos desarrollo cognitivo, menos conversación, menos humanidad. Este es el papel de la publicidad: muchas imágenes reducidas en un núcleo significativo. Caso contrario a la sabiduría: un breve proverbio que se reflexiona toda la vida para comprender su contenido.

La poesía y la literatura (el arte en general) tiende a potenciar la entropía y en consecuencia a ampliar las

instancias cognitivas. Saber leer o escuchar es aprender a aprender. También lo es cuando un ensayista o un filósofo (en esto recuerdo a Raúl Fornet) en lugar de conceptos (entiéndase definiciones) se crean concepciones, es decir, se paren universos en el discurso.

Pero esta entropía no es la misma, o del mismo tipo, que aquella que destruye nuestro planeta, al contrario, la riqueza de información, en el conversar y la legitimidad del uso del lenguaje promueve la capacidad humana de reflexión y transformación congruente. La entropía en la construcción de los procesos comunicacionales lleva a valorar y legitimar la riqueza de la diversidad, crea un tejido social más fuerte, y un tipo de conocimiento más integro e integral. Pero el camino parece llevar otra dirección, a la que Wuellner llama, apropiándose de las palabras de

William Blake, “La idolatría del sentido único”<sup>17</sup>

Para este autor el poder de la comunicación humana está en peligro por dos extremos de la globalización, uno la tendencia al crecimiento elitista de la riqueza comercial y su contraparte el crecimiento epidémico de la pobreza en la relación de ambos con la globalización de las tecnologías a costas de la condición humana y su diversidad, dos, la pérdida en la riqueza del hablar humano a cambio de lo económico, informacional, eficiencia científica o el entretenimiento y el consumerismo mediático. Comprende que lo sublime (o espiritualidad) podría alimentar un balance global o armonía entre las polaridades y las diversidades en la solidaridad, la justicia y la libertad.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Wilhelm Wuellner. 2004. *Reconciving a Rhetoric of Religion: A Rhetoric of Power as the Power of the Sublime*. En el Libro editado por James D. Hester and J. David Hester. *Rhetorics and Hermeneutics*. New York-London: T&T Clark International. Página 26.

<sup>18</sup> Ídem.

Hay una alarmante expansión de insensibilidad hacia valores que son distintivos e indispensablemente humanos, especialmente en los usos del lenguaje y del discurso. Lo que se ha perdido de vista (sonar, tocar, probar) es un cierto componente espiritual que aquí es equiparado con lo sublime. Lo que enfrentamos no es posible recobrarlo simplemente por el renacimiento de viejas tradiciones o por reformas, renacimiento, o resurrección de ortodoxias o fundamentalismos. Eso va no solo por lo sublime sino también por las convenciones retóricas. La crisis es magnificada y acelerada por el aire y la atmósfera cultural, institucional y tecnológica en la cual vivimos y trabajamos... Pero la crisis que enfrentamos es la pérdida o eclipse de cualquier estado de alerta de lo sublime o de lo espiritual que está en el núcleo de todo lo que es supremamente e inalienablemente humano. No podemos ser solo o meramente humanos, no podemos cortar alguno o todos los “adornos” de lo sublime o espiritual. Si

triunfamos en el ser y hacer eso, seríamos robots, listos, ingeniosos, eficientes, etc., cuerpos sin alma y sin espíritu.<sup>19</sup>

Mi punto, entonces, es que la exégesis-hermenéutica trata con la potencialidad del lenguaje como constructor de conciencia y solidaridad humana en la reflexibilidad. Al leer un texto busco provocar la reflexión, no la explicación, ampliar la riqueza contextual, no especificar la relación causa-efecto, generar más lenguaje, no explicar el lenguaje. Esto no quiere decir que me brinque el conocimiento exegético recibido o logrado, sino que tal conocimiento, como proceso propio del lenguaje humano será enriquecido por la recursividad de las conversaciones de antaño o del presente. Esta recursividad es lo propio de la tarea de aumentar la entropía en el proceso comunicacional de la lectura bíblica y su comunicación en el presente. En otras palabras, el ruido, es lo que se busca generar no

eliminar. Para lograr este objetivo la Biblia será tratada como obra de arte.

El texto bíblico es arte no porque haya sido escrito con este fin, eso está claro, sino debido a las condiciones culturales en donde fue escrito. Recordemos que en las culturas orales el ejercicio del habla (narraciones o discursos) no pretenden ser objetivas sino que se dan en un proceso de creación en donde la emoción y la integridad del cosmos queda plasmada sin controles discursivos estrictos. El texto (escrito o hablado) es un tema para ser conversado y pretende lograr un efecto emocional y por ende, práctico en los auditorios. Si su riqueza expresa su fuerza de movilización de otros seres humanos, tiene así un papel pedagógico y formativo, político y social. **Esta vivo entre seres vivos.**

### **El texto bíblico como sistema abierto fuera del equilibrio: El texto como caos**

Ver el texto como sistema no es del todo nuevo pues los críticos literarios franceses de la corriente estructuralista lo vieron de esa forma. No obstante, para ellos, entre los cuales destaca Greimas, entendieron que se trataba de un sistema cerrado en donde el autor o autores desaparecían quedando una unidad estructurada con la gramática propia de los relatos con vida propia. Los modelos de esta estructura fueron producto de las investigaciones de Vladimir Propp y otros críticos literarios que estudiaron las estructuras de los cuentos de hadas europeos y a partir de ellos idearon un sistema de relaciones de los actantes de los relatos según las cuales cada personaje cumplía un rol específico. Así se habló de “programas narrativos” y la tarea era descubrir estos programas para que se hiciera manifiesta la estructura superficial del relato y de allí se pudiera ver la estructura profunda.

---

<sup>19</sup> Ibíd., pág. 28.

Nunca se pensó, sin embargo, que las palabras organizadas en discursos o relatos no eran sino patrones de energía que se constituían, en culturas orales, como medios de comunicación con la intención clara de afectar a determinados auditorios. Tampoco se consideró que estos textos representaban tensiones comunitarias y procesos sociales complejos. Pienso que se buscaba una estructura universal del relato que era subyacente a todo relato sin importar su matriz cultural<sup>20</sup>. Roland Barthes si tomó en serio el proceso social de los textos al estudiarlos desde los códigos que los conforman.

Frente a esta tendencia del texto como sistema, el aporte del criticismo retórico es significativo dentro del desarrollo de las ciencias bíblicas. Esto porque recupera aspectos del texto que habían sido “olvidados” u

---

<sup>20</sup> Este acercamiento es importante para nosotros porque fue un marcador clave de la tarea del ISEDET en Buenos Aires durante dos décadas.

“omitidos” dentro de la exégesis tradicional más interesada por la verdad histórica en el marco racionalista del siglo XIX y principios del XX. Pero también, este es mi parecer, se posiciona como un sistema abierto de comunicación, frente a la lectura de los textos como sistemas cerrados. Así que se crean una serie de conceptos de trabajo muy importantes: intra-textura, inter-textura, textura cultural y social, textura ideológica, textura sagrada<sup>21</sup>,

La idea básica es que un texto es un tejido y un tejido dentro de diversos tejidos textuales y sociales. El concepto tejido tiene hoy una importante significación dentro de las ciencias de la complejidad, así como la

---

<sup>21</sup> Estos conceptos son propuestos por Vernon Robbins en un acercamiento exegético llamado Criticismo Socio-Retórico en el libro *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. 1996. Valey Forge: Trinity Press International. Muestran la perspectiva abierta que conlleva el método, que, aunque no es lo mismo que el criticismo retórico si comparte su perspectiva.

sociología y la economía social y ecológica, al mismo tiempo remite a red o redes que es una metáfora de la forma en que las sociedades se van entrelazando a través de la tecnología (digo esto afirmando también la crítica que hace Wuellner sobre las sociedades tecnificadas actuales).

Los principios del criticismo retórico son explicados por la especialista estadounidense Phillis Tribble en su libro *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (Philadelphia: Fortress Press, 1994). Ella dice “en la antigua Grecia un profesor o una persona que habla en público conocido como “retor” enseñaba un tema llamado “retórica”. Significa el arte del discurso que en un tiempo llegó a ser un complejo sistema de comunicación”<sup>22</sup> Continúa:

---

From the Greeks rhetoric passed to the Romans. The principal figure Cicero (106-43 B.C.E.) recorded the history of the subject and made his own substantial contribution.

---

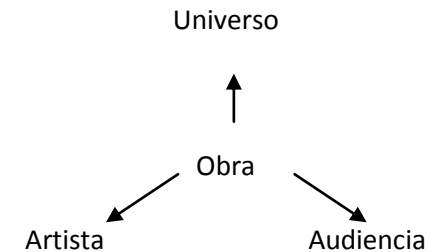
<sup>22</sup> Tribble, pág. 5.

Indeed, his *De inentione* became the primary authority for more than a millennium. *De Oratore*, his greatest work, held a triumphal view of rhetoric as “arts of arts”. It organized and unified the world, bringing together form and content, theory and practice, thinking and speaking, ethics and style. This stance recalled the perspective of Isocrates and presaged the work of the orator and teacher Quintilian (40-95 C.E.). Though the latter departed from Cicero by positing a relationship instead of a unity between words and thoughts, he shared the view of rhetoric as a comprehensive whole. It included ethics and eloquence. Describing rhetoric as the discipline of speaking well (*bene dicendi scientia*), Quintilian stressed the persuasive and moral power of public speech. His *Institutio Oratoria* conceived of subject as the center of a complete educational system.<sup>23</sup> (Trible, 7)

Recuperemos varios aspectos significativos. Uno es que en la retórica se da un sistema complejo de comunicación. Esto es importante porque un texto es fundamentalmente una densidad de significaciones y no un sentido. El texto se construye como parte de un amplio proceso formativo. Otro aspecto es la concepción de la unidad entre palabra y pensamiento y dicción, que luego fue reelaborado por Cicerón quien en lugar de la unidad establece el acento en las relaciones entre palabras y pensamientos. De este modo se articula el discurso como complejidad pues las palabras estáticas como son, clausuradas en un texto, quedan abiertas por el pensamiento, es decir, por la carga de significación que emerge de la estructura del discurso. El tercer aspecto tiene que ver con la convicción de que el discurso público tiene un poder persuasivo y moral, y si entendemos bien este principio, podemos captar fácilmente que se está hablando de una intencionalidad formativa como núcleo generador del discurso, el discurso es poder, es decir, energía que

transforma o controla. Tal es el sentido de comprender la retórica como eje fundamental del proceso educativo.

En este sentido es impresionante el esquema que aporta M. H. Abrams<sup>24</sup> por la visión de totalidad del cosmos que expresa. El texto o artefacto literario es el centro de una serie compleja de conexiones:



Según Trible, existen cuatro teorías acerca de la naturaleza de la literatura: mimética, pragmática, expresiva y objetiva. En el primer caso, mimética hace referencia a la capacidad del artista por imitar el universo. Esta,

<sup>23</sup> Trible, pág. 7.

<sup>24</sup> Trible, pág. 10.

indica Tribble, “se concentra en el universo, un término comprensivo que se refiere a las cosas que existen: gente, ideas, imágenes, materiales o acciones. Evalúa la literatura porque también imita, representa o copia el mundo externo.”<sup>25</sup>

Las teorías pragmáticas ofrecen un cambio de acento y fue Sir Philip Sidney (1554-86) quien puso atención en esta segunda orientación en contra de la propuesta de Aristóteles que indicaba que la poesía es un arte de imitación: él cambió el énfasis de la representación al efecto “con el propósito de enseñar y disfrutar”, sus palabras hacían eco del poeta latino Horacio (65-68 B.C.E.) quien había escrito que ‘la meta del poeta es tanto beneficiar como entretener, o hacer sus palabras a la vez disfrute y lecciones de vida’<sup>26</sup>

El tercer grupo de teorías son las teorías expresivas. Según William Wordsworth (1770-1850) la poesía es

“un torrente de poderosos sentimientos que toma su origen de la emoción recogida en tranquilidad. Una obra de arte primariamente expresa la propia mente, corazón y alma del autor más que la representación del universo o la afectación de la audiencia.”<sup>27</sup>

Por último con T.S. Eliot, quien se opone al argumento de Wordsworth la “poesía es un viraje a la emoción, sino un escape de la emoción, no es la expresión de la personalidad, sino un escape de la personalidad. Eliot insistió acerca del texto como “algo hecho” (poesis) en y de sí mismo. Cuando consideramos la poesía, dice Eliot, debemos considerarlo primero como poesía y no como otra cosa”<sup>28</sup>

Se puede apreciar en las cuatro teorías la importancia del involucramiento de las emociones y la implicación directa en el proceso comunicativo de la persona que habla. La retórica supone

una experiencia de interacción con el cosmos.

El camino del criticismo retórico se ha construido a partir de la búsqueda de los patrones del texto, estas son las formas en que las palabras se interrelacionan y se afectan unas a otras más allá de la semántica. El texto se considera un tejido y como tal se trata de comprender la interacción tanto morfológica como fonética de las palabras de modo que no desarrolla un significado sino una potencialidad de significaciones. Esta diferencia es crucial para mí. El texto bíblico se ha leído por su valor concreto dentro de los espacios religiosos, sea dogmático o ético. De este modo, el texto ha sido severamente controlado en su calidad retórica, es decir, como arte de la comunicación y la persuasión. Su plasticidad se evalúa en términos de su meta de revelarnos a Dios, el cual resulta no de una experiencia profunda del espíritu del cosmos sino de las estructuras eclesiásticas. Dios es el dios modelado por las instituciones. Dios es una palabra cerrada en su contenido por el trabajo de teólogos y

<sup>25</sup> Tribble, pág. 11.

<sup>26</sup> Tribble, 11.

<sup>27</sup> Tribble, 12.

<sup>28</sup> Tribble, 12.

pastores. Su gramática está muerta ya que las instituciones lo han formulado como una entidad consciente que está fuera de la dinámica de la naturaleza: este la creó y no forma parte de ella.

Si consideramos seriamente la teoría retórica, el texto, como artefacto artístico contiene mundos que pueden ser leídos desde distintas posiciones teóricas que, hoy, no deberían ser excluyentes. El ser humano del siglo primero que escribió en griego coiné hace más que escribir, primero, representa su mundo, el cosmos en donde habita y que lo habita. Cada palabra es una vinculación con ese mundo, no desde lo abstracto del pensamiento, sino de la práctica concreta de su vida. Segundo, su meta es afectar a un auditorio. Esto es fundamental si consideramos que los grupos cristianos del primer siglo no eran constituidos por filósofos, ni patrones que podían costear textos para sus bibliotecas. No escribieron con el propósito de crear obras de arte sino de comunicar y en esa comunicación trenzaron en el texto sus sueños y anhelos, escribieron para

recordar y para educar. Escribieron algo significativo para sí mismos y para las comunidades que leyeron los textos. En tercer lugar, el texto aparece como algo en sí mismo que pervive durante el tiempo, y por tanto es un artefacto, pero es tal no por causa de su belleza sino a causa de su significación para diversos grupos. Quizá sería mejor decir que la belleza de un texto (entiéndase una oralidad expuesta en forma escrita) está en su significación, en el universo que presenta.

Recurrir a la retórica como mediación crítica de los textos es aceptar la validez de un mundo diferente al nuestro y cuyos valores y prácticas no coinciden con los valores y prácticas culturales y religiosas nuestras. Pero que tienen vigencia porque existe un entramado de tradiciones que continúa hasta el presente generando interpretaciones y búsquedas humanas fundamentales, en este caso, y según nuestro parecer, obedecen a una sed de vida primaria.

Ahora, el texto, por esta carga significativa pasada y presente, es principalmente energía que fluye. Los horizontes del pasado y del presente se unen en la sed de vida, en la necesidad de sentido, en fin, en el principio metabólico de los sistemas vivos. El valor de este acercamiento es que nos permite entender el texto como un sistema abierto. Si bien cada texto tiene unas dimensiones propias que deben ser identificadas, también es cierto que, estas dimensiones trascienden el relato mismo para expresar el cosmos. La retórica recupera el lenguaje del sistema social aquel y nos permite ver la dimensión poética del texto. El texto es un tejido, es un enjambre de posibilidades y no un argumento teológico estrictamente hablando, el texto es arte. No pretende decirnos la Verdad sino abrir posibilidades de comunicación que van más allá de la intención de un autor.

Partamos primero del hecho de que todo texto está preñado de significaciones, no tiene un sentido único, sí se puede ver una intencionalidad pero al considerarse

como arte, esta intencionalidad traspasa al autor mismo, este no tiene control del texto. El texto es un organismo vivo tanto por su génesis como por su impacto. Esto es posible porque el texto es fundamentalmente patrón, es decir, en un tejido de palabras, las palabras están dinamizadas por las múltiples relaciones que producen. Cuando un texto antiguo es leído en el presente genera, por medio de sus patrones, nuevos patrones de comunicación. Esta cualidad generativa deviene de la carga significativa que tiene un texto literario y de la carga significativa que se concentra en cada persona que lee. Así, un texto por antiguo que sea, apunta a una dimensión antropológica profunda: la capacidad del ser humano de crear y de comunicar.

No es mi intención utilizar la analogía en su sentido superficial: esto se parece a esto otro. Al contrario, la idea de fondo es considerar el texto como energía en forma de comunicación, tanto cuando este fue escrito como cuando este es leído. ¿Por qué energía? La razón es simple,

todo proceso de comunicación es un sistema vivo abierto, así en palabras de Prigogine:

Resulta evidente que una sociedad es un sistema no-lineal en el que lo que hace cada individuo repercute y se amplifica por efecto del *socius*. Esta no-linealidad característica ha aumentado espectacularmente como consecuencia de la intensificación de intercambios de todo tipo. Acabo de mencionar el trinomio del flujo, la función y la estructura, que se observa en todos los sistemas, desde los más elementales hasta los más complejos, con la salvedad de que, en sistemas complejos como los sistemas humanos, el flujo no es algo establecido, sino que alterna y lo relanza la sociedad, por lo tanto está contenido en el proceso de humanización de la naturaleza como ha descrito Serge Moscovici.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Prigogine. 2004. *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. España: Metatemas. 5ta. Edición, 56-57.

Si entendemos flujo como comunicación<sup>30</sup> que es el elemento que inicia el proceso metabólico que eventualmente transformará la estructura misma del sistema, lo que estamos indicando es que la sociedad humana requiere del lenguaje no solo como proceso de programación social sino también como elemento fundamental del proceso metabólico de la sociedad. El flujo es, por decirlo así, “materia” que se descompone en energía en el proceso social y le da vida.

Pero este “metabolismo” social es excesivamente complejo porque el sistema adaptativo humano requiere que se separe, al contrario de los otros animales, el hecho del valor. El sistema social genera asignaciones de valor a cada cosa. El animal muerto en medio del camino, alimento y delicia

---

<sup>30</sup> Según Nicklas Luhmann “Los sistemas sociales usan la comunicación como su modo particular de reproducción autopoiética. Sus elementos son comunicaciones que son... producidas y reproducidas por una red de comunicaciones y que no pueden existir fuera de dicha red.” Capra, *La trama de la vida*. 224.



de los buitres, para los seres humanos es desperdicio. La realidad es que es materia como lo sería una brócoli al vapor, pero para el ser humano esto no es posible de captar ya que el alimento humano es un valor no una cosa. Los procesos de comunicación forman parte de este gigantesco proceso de intensificación de los intercambios que se tornan redundancia positiva y generan poco a poco transformaciones estructurales.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Aporto una reflexión de la especialista estadounidense Katherine Hayles: “Las conexiones que exploro entre literatura, teoría crítica y ciencia contemporáneas no son por lo general explicables por influencia directa. Derivan, más bien, del hecho de que escritores, críticos y científicos –por especializado o esotérico que pueda ser su trabajo- comparten ciertas experiencias cotidianas. Consideremos la siguiente pregunta ¿Por qué se habrá interesado John Cage por la experimentación con las variaciones estocásticas en la música más o menos al mismo tiempo que Roland Barthes ensalzaba las virtudes de las interpretaciones del ruido en la literatura y Edward Lorenz advertía el efecto de las pequeñas incertezas sobre las ecuaciones no lineales que describían las formaciones meteorológicas? Un argumento de peso

---

consistiría en buscar vinculaciones directas que explicaran estas convergencias. A veces esas vinculaciones existen. Es posible que Barthes escuchara a Cage, Cage estudiara a Lorenz y Lorenz leyera a Barthes. Pero también es razonable pensar que, de todos los paralelismos interdisciplinarios que podríamos señalar, sólo unos pocos habrán estado conectados por líneas de influencia directas, ya que lo general es que estas influencias se transmitan a través de las tradiciones disciplinarias. Sería posible, por ejemplo, trazar una clara línea de descendencia desde John Cage a Brian Eno, los Talking Heads y U2. Los paralelismos interdisciplinarios suelen operar según una dinámica diferente. En los casos que mencionamos, la influencia se propaga a través de una difusa red de experiencias cotidianas, que van desde leer el New York Times hasta utilizar tarjetas magnéticas para operar cajeros automáticos en los bancos, hasta mirar televisión por cable. Cuando un número suficiente de consecuencias de estas actividades apuntan en la misma dirección, se crea un campo cultural dentro del que ciertas cuestiones o conceptos se cargan de un valor especial. Tal vez Brian Eno haya conocido a Roland Barthes leyendo la revista Time. Intrigado, quizá leyera uno de los libros de Barthes. O quizá no. En ese caso, el breve artículo que resumía las ideas de Barthes se habría convertido en uno de los elementos del campo cultural de Eno, susceptible de ser reforzado por otros elementos hasta que se

Ahora, debemos observar una serie de elementos teóricos que son importantes para entender la relación que estamos haciendo entre sistemas vivos y retórica. Se trata en primer lugar de considerar qué es un sistema, qué es un sistema vivo, y qué es un texto dentro de este proceso. Así veamos la definición que hace Capra sobre un sistema en su libro *El Punto Crucial*:

Cada sistema es un todo cuya estructura específica deriva de la interacción y de la interdependencia de sus partes. La actividad de los sistemas supone un proceso llamado transacción: la interacción simultánea y recíprocamente dependiente entre componentes múltiples. Las propiedades integrales son destruidas cuando un sistema se descompone, física o teóricamente, en elementos

---

creara una resonancia lo suficientemente fuerte como para llegar a ser un factor constitutivo de su obra” *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: Gedisa. 1998. 22-23.

aislados. Si bien somos capaces de discernir las partes individuales de un sistema, la naturaleza de un todo siempre es otra cosa que la era suma de sus partes.

Otro aspecto importante de los sistemas es su naturaleza intrínsecamente dinámica. Sus formas no son estructuras rígidas, sino manifestaciones flexibles y sin embargo estables de los procesos subyacentes: En palabras de Paul Weiss:

“Las características del orden, tal como se manifiestan en la forma particular de una estructura y en la disposición y distribución regular de sus subestructuras, no son más que una indicación visible de las regularidades de la dinámica oculta que obra en su campo. La forma viviente ha de considerarse esencialmente como un indicador, o un inicio, de la dinámica de los procesos fundamentales subyacentes.”<sup>32</sup>

En segundo lugar, también con Capra veamos la definición de un sistema vivo:

En pocas palabras, propongo el entendimiento de: la autopoiesis – tal como es definida por Maturana y Varela- como el patrón de vida (es decir, el patrón de organización de los sistemas vivos); la estructura disipativa –tal como es definida por Prigogine- como estructura de los sistemas vivos; y la cognición como es definida inicialmente por Gregory Bateson y más plenamente por Maturana y Varela- como el proceso vital.<sup>33</sup>

Siguiendo este esquema podemos indicar que la capacidad de “hacerse a sí mismo” es el patrón de red que constituye la vida, en esto consiste la autopoiesis. En el caso de las sociedades humanas este patrón supone, más allá del metabolismo celular, el proceso cultural en donde

los símbolos constituyen los elementos fundamentales del flujo de comunicación. Aquí debemos separar los signos de los símbolos, pues, mientras los primeros tienen un alto nivel de codificación y por ende baja información, en consecuencia mayor control del proceso comunicativo, los símbolos son unidades ricas en información que generan nuevos procesos de interpretación y comprensión, menor control y por ende, generan inestabilidad.

En segundo lugar el concepto de estructura disipativa es fundamental para comprender esta doble dimensión de estabilidad y caos. De modo que, según indica Capra:

Las estructuras disipativas formadas por remolinos o huracanes pueden mantener su estabilidad sólo mientras se dé un flujo constante de materia, desde el medio a través del sistema. De modo parecido, una estructura disipativa viva, como un organismo, necesita un flujo continuo de aire, agua y alimento desde el medio a través del sistema para permanecer viva y mantener su orden. La vasta red de

---

<sup>32</sup> Capra. F. Pág. 309. Escogí a Capra porque este ha traducido en lenguaje cotidiano

---

cuestiones expresadas en lenguaje científico propio de cada disciplina.

<sup>33</sup> Capra. *La trama de la vida*. Página 174.

procesos metabólicos mantiene el sistema en un estado alejado del equilibrio, dando origen a bifurcaciones a través de sus bucles de retroalimentación inherentes y, en consecuencia, al desarrollo y evolución.

<sup>34</sup>

Si pensamos que una sociedad humana requiere de la comunicación como proceso metabólico fundamental para su proceso de autoorganización y de autopoiesis, entonces debemos indicar que los símbolos suponen la materia más rica y compleja para que un sistema humano mantenga un flujo permanente de materia-energía. Dicho de otro modo, si la sociedad humana únicamente contara con comunicación altamente codificada (conceptos, definiciones semánticas puntuales, fórmulas, etc.) el sistema se autodestruiría fácilmente pues el control de flujo de comunicación sería absoluto. El sistema entraría en estado de equilibrio y se daría la experiencia de la “muerte de calor”. El sistema se desgastaría sin solución posible. Lo

---

<sup>34</sup> Capra. *La trama de la vida*. Página 185

que mantiene al sistema humano funcionando no son las instituciones que controlan los procesos de comunicación sino la capacidad creativa expresada en el arte y la rebeldía, la libertad de expresión y pensamiento. La densidad comunicativa de estas dimensiones de la comunicación hacen que el sistema se mantenga lejos del equilibrio produciendo constantemente transformaciones que generan evolución<sup>35</sup>.

El tercer punto señalado por Capra es la cognición:

Según la teoría de los sistemas vivos, la mente no es una cosa, sino un proceso: el proceso mismo de la vida. En otras palabras, la actividad organizadora de los sistemas vivos,

---

<sup>35</sup> El concepto de evolución no significa para nada progreso o desarrollo lineal, sino relacionamiento congruente entre sistemas y mutaciones que, incluso, pueden ir hacia atrás en el tiempo: regresar a formas que se habían abandonado.

a todos los niveles de vida, es una actividad mental. Las interacciones de un organismo vivo –planta, animal o humano- con su entorno son interacciones cognitivas, mentales. Así, vida y cognición quedan inseparablemente vinculadas. La mente –o más precisamente, el proceso mental- es inmanente en la materia a todos los niveles de vida.<sup>36</sup>

El ser humano tiene, como parte de su evolución biológica, un sistema cognitivo de altísimo desempeño. Es capaz de crear sistemas de comunicación que generan cada vez mayor flujo de información. Lo que hemos venido diciendo es que esta capacidad de comunicación resulta en distintos artefactos que, en su mayoría, son ricos en información, es decir, densos en términos de “materia” y por ende, con grandes niveles de energía. De algún modo, las instituciones han logrado reducir el proceso mental a sus mínimos, de

---

<sup>36</sup> Capra. *La trama de la vida*. Páginas 185-186.

modo que haya un vínculo total entre la imagen y el contenido de dicha imagen. No obstante, y al contrario de las instituciones el artefacto literario, el texto, conlleva el patrón de la vida como base de su dinámica, la significación de un texto supone el nivel de complejidad que este tenga dentro del metabolismo social. El texto es también un sistema abierto lejos del equilibrio, las instituciones, en el caso nuestro, las religiosas han logrado reducir su capacidad comunicativa al mínimo de modo que le hacen funcionar desde la redundancia negativa, o medio de control y equilibrio. Mientras esto sea así, la humanidad como un sistema vivo corre el riesgo de eliminar la capacidad comunicativa y estabilizar, de una vez por todas, el sistema hasta matarlo. Cabe recordar a G. Orwell en su novela 1984 en donde la tarea del partido es reducir al máximo el vocabulario y con él el lenguaje mismo de modo que el sistema define los límites de modo artificial hasta el punto de eliminar gran parte de los procesos biológicos y emocionales

básicos del ser humano, de ahí su lucha contra el orgasmo.

El texto es un sistema, aquí no hay discusión desde Saussure, pero se trata de un sistema abierto, en contra de la perspectiva general del estructuralismo. Es abierto puesto el texto conlleva la intención fundamental de abrir conversaciones, es decir, procesos de comunicación. En este sentido, su objetivo es vincularse a la dinámica de la vida de quienes leen o escuchan. Así el lenguaje transmite en diversos niveles, pero no transmite sólo conceptos, sino patrones, es decir, formas dinámicas de significación<sup>37</sup>. Por ende, comunica

---

<sup>37</sup> “La (vieja) Nueva Crítica había dado por sentado que una obra literaria es un objeto verbal, limitado y finito, pese a lo ambigua que esa obra pudiese ser por dentro. Pero la (nueva) Nueva Crítica consideró que los límites del texto son construcciones arbitrarias cuya configuración depende de quién lee, y por qué. Según este enfoque, cuando los libros se convertían en textos dejaban de ser series ordenadas de palabras para transformarse en membranas permeables a través de las cuales fluían las corrientes de la historia, la lengua y la

una enorme riqueza de posibilidades. Esto también se implica de la propuesta de Hester expuesta anteriormente.

El texto no significa solamente lo que significó, ni es significativo por lo que contó una vez escrito, sino por lo que significa hoy y lo que produce hoy. El texto está vivo porque es parte de la vida de las personas y aporta significación para la vida de mucha gente. Lo que queremos resaltar con el concepto “vivo” es la actualización constante y significativa de sus patrones. El texto no se mueve o grita desde un estante, pero está vivo en el sentido de que los símbolos de un sistema social concreto están en permanente proceso metabólico afectando la estructura misma del

---

cultura. Al carecer ya de un fundamento para sus sistemas de significación, los textos dejaban de ser deterministas y predecibles. Podían, en cambio, tornarse inestables cada vez que se introducía la más ligera perturbación. Al parecer, aquella urna bellamente trabajada era en realidad un reservorio del caos.” Hayles, 20-21.

sistema social humano que lo recupera y lo reintroduce a sus conversaciones.

Dentro de la teoría del criticismo retórico, el patrón es la forma como una sociedad expresa su ser y quehacer, no es una carga semántica, sino una fuerza cuya plasticidad permite comunicar experiencias significativas. El patrón se modifica al volverse a vincular constantemente con la vida de quienes leen y escuchan un texto, su valor es lo decisivo. Es una reserva de energía que se vincula antropológicamente con distintos nuevos auditorios que se alimentan a su modo, de ella.

Ahora, el punto es que, si consideramos un texto como un sistema abierto funcionando lejos del equilibrio y por ende parte del metabolismo social, ¿cómo debemos proceder para realizar una lectura pertinente? Aquí es donde entra en crisis la estructura fundamental de las religiones cristianas.

Si consideramos que el lenguaje religioso está estrictamente codificado

y por ende controlado por grupos de especialistas o por sacerdotes o pastores, entonces, la capacidad de comunicación de los textos bíblicos es mínima. Pero si aportamos una mayor cantidad de información y vinculamos por medio de metáforas los patrones de los textos con los patrones de la vida cotidiana de los actuales oyentes, logramos cargar el texto con una gran cantidad de fuerza comunicativa y por ende generamos caos dentro del orden que el sistema religioso actual da como verdadero y único. Dicho así, las instituciones buscar eliminar la entropía de los textos reduciendo y controlando los significados, una lectura desde esta perspectiva busca lo opuesto: abrir el sistema para que la experiencia humana fluya de manera más densa y rica, hace que el texto genere entropía obligando a la persona o a la comunidad a realizar un nuevo proceso metabólico de significaciones.

La experiencia de trabajo con diversos grupos me lleva, por medio de la práctica comunicativa a demostrar este punto. Usualmente, las personas saben cómo interpretar la Biblia no

porque la hayan estudiado antes sino porque han sido formadas con los mecanismos más primarios de interpretación de la condición humana según la entienden las estructuras eclesiásticas. Este saber es un sistema cerrado y controlado, no hay nada nuevo bajo el sol, el ser humano solo lee porque ya sabe lo que lee, no necesita ningún esfuerzo interpretativo y la comunicación es igual a 0 o al mínimo. Sin embargo, si el proceso de lectura aporta condiciones para enriquecer al máximo posible, con nueva información y con metáforas ricas de la experiencia cotidiana, la persona o el grupo debe crear condiciones para reconstruir o reorganizar sus conocimientos e inicia un proceso de autoorganización. Lo que juega como factor decisivo es la capacidad de las personas facilitadoras para realizar un proceso de complejización de los significados de los textos. Lo fundamental no es comprender el significado de un texto, lo cual solo aporta una medida de comunicación cercana a 0 sino la reestructuración del sistema primario de interpretación que consiste en la

estructura misma del proceso de lectura.

En resumen:

- a. Un texto bíblico es fundamentalmente un sistema de comunicación que se sustenta en un patrón retórico que surge de la estructura de la comunicación oral, esta es la forma como la autoorganización social, el sistema social, logra desarrollar su dinámica: flujo, función, estructura. La retórica es un arte de composición que hace eco del concepto socrático de unidad orgánica, su estudio supone la búsqueda de identificar el patrón que hace que las partes funcionen juntas produciendo un todo.
- b. La comprensión del patrón en un texto retórico es entender la dinámica de interconexiones de las palabras que no significan solas sino en su interconexión. La semántica ayuda poco para la comprensión de un texto. Su

riqueza está en la disposición de las palabras, sus sonidos, sus formas.

- c. Se trata de un sistema abierto en donde el proceso social metaboliza sus contenidos como comunicación significativa y rica en información generando entropía y obligando al sistema a adaptarse a través de cambios en la estructura.
- d. Por ser parte de un proceso social complejo, el sistema fluye lejos del equilibrio. La lectura aporta siempre preguntas o experiencias que no fueron contempladas a la hora de escribir el texto o de leerlo la primera vez. El texto forma parte de la dinámica comunicativa que a su vez forma el proceso metabólico del entramado social. El texto es una red dentro de otras redes más amplias vinculándose de diversas maneras no lineales.
- e. El principio de la búsqueda del patrón en el criticismo retórico

posibilita la comprensión de la realidad como series de patrones, como energía fluyendo en distintos niveles lo que exige cambios estructurales para que la comunicación sea efectiva y rica.

- f. Este punto de encuentro entre el criticismo retórico y la concepción sistémica de la trama de la vida humana es un encuentro convergente no intencionado, cada disciplina ha llegado allí por distintas vías. Lo significativo es que ambas coinciden en su enfoque: la búsqueda del patrón como dinámica energética del sistema.

Ahora, en su artículo *Autopoiesis, Culture, and Society* Humberto Mariotti<sup>38</sup> señala, acertadamente que las estructuras sociales que conocemos son sistemas patológicos en donde la

---

<sup>38</sup> No tengo la cita, es un artículo que baje de internet hace mucho tiempo.

competencia genera un ciclo de retroalimentación que no permite a la totalidad lograr la cualidad de sistema vivo autopoiético. En este sentido, nuestra búsqueda es inversa: ¿cómo mantener el mayor flujo de comunicación dentro de las sociedades humanas? Pues bien nuestra respuesta, desde la exégesis bíblica es estudiando el texto como un sistema abierto lejos del equilibrio, de igual forma como la sociedad humana lo es. El texto no puede ser otra cosa que una unidad de comunicación antropológica. Allí se concentra el mundo, la totalidad del sistema social y su entorno. En este sentido su gran capacidad de comunicar lo hace fundamentalmente caótico.

### **Los conceptos de exégesis y hermenéutica en el noratlántico occidental**

En contraposición con lo que venimos diciendo se puede estudiar la forma como se define la tarea exegética y la hermenéutica en documentos

producidos en los Estados Unidos. Para explicar ambos conceptos usamos dos textos del *Anchor Bible Dicctionary*, obra en 6 volúmenes cuyo valor para la formación de personas en el área de la exégesis es invaluable. El artículo “exegesis”<sup>39</sup> la define como:

---

<sup>39</sup> Veamos algunas definiciones de exégesis en libros de amplia divulgación en español o en inglés: “Explicación o interpretación de un texto bíblico.” Gonzalo Flor Serrano y Luis Alonso Schökel. 2000. *Diccionario de la Ciencia Bíblica*. España: Verbo Divino. Página 49; “En sentido amplio, exégesis es el cuidadoso, metodológicamente autoconsciente estudio de un texto acometido con el propósito de producir una precisa y útil interpretación.” Richard Soulen y Kendall Soulen. 2001. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville: WJKP. Tercera edición. Página 57; “Hay que distinguir entre exégesis y hermenéutica. La hermenéutica es la teoría de los principios según los cuales debe interpretarse la Biblia, y la exégesis es la aplicación práctica de aquellos principios. Los principios de la hermenéutica son de dos clases: los generales, que deben aplicarse a la interpretación de cualquier escrito y los dogmáticos que se deducen del carácter inspirado de la Sagrada Escritura que se va a explicar.” Herbert Haag, van den Born y Serafín

El proceso de cuidadoso, estudio analítico de pasajes bíblicos acometido con el propósito de producir interpretaciones útiles de esos pasajes. Idealmente, la exégesis envuelve el análisis del texto bíblico en el lenguaje de su forma original o más temprana posible, ya que toda traducción presenta al menos una delgada barrera para la precisa definición del intento (de comprender) las palabras del pasaje. El pasaje involucrado puede ser de, virtualmente, cualquier dimensión, sujeto al interés del exégeta. La meta de la exégesis es saber, no menos, no más, que la información realmente contenida en el pasaje. La Exégesis, en otras palabras, no valora la especulación o la creatividad; la innovación en la interpretación no es apreciada. En la mayoría de círculos, la exégesis es también parte de la empresa teológica, funcionando como un

---

Ausejo. 1981. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder. Página 670.

medio básico de adquirir precisión al interpretar la palabra de Dios.<sup>40</sup>

La tarea exegética y sus procedimientos tienen el único sentido de interpretar con precisión la palabra de Dios y que esto es necesario para evitar o superar la barrera que se produce tanto por las traducciones como, debemos agregar, por las interpretaciones de los textos. En este sentido se explica que la capacidad creativa de la persona que lee críticamente los textos bíblicos debe verse como fuera de lugar, si se quiere inadecuada y no científica. Así, el propósito del erudito en las Ciencias Bíblicas es fundamentalmente determinar el sentido de un pasaje. Claro está que en algunos casos esta tarea básica de la exégesis se mezcla con la de traer algún sentido para la audiencia presente interesada en dichos textos. Así lo indica el *The Anchor Bible Dictionary*, en el mismo artículo:

No hay desacuerdo entre los eruditos sobre el propósito de la exégesis: determinar el significado de un pasaje. Sin embargo, algunos exégetas sostienen que la meta de la exégesis es meramente la determinación del significado del pasaje para su audiencia original (lo que el pasaje una vez significó), antes que la determinación inclusive de lo que el pasaje dice al lector moderno quien desea comprender su importancia para su vida en el presente (lo que el pasaje significa ahora). En consecuencia, la vasta mayoría de la gente que estudia la Biblia lo hace no como un ejercicio intelectual, sino como un ejercicio espiritual: buscan la guía relacionada con su fe y práctica. Pretender que la exégesis puede ser mantenida más “neutral” u “objetiva” evitando la cuestión de la actual relevancia del pasaje bíblico es por lo tanto reducir la actividad justo antes de desear llevarla (desde el punto de vista de la mayoría de lectores) a su logro.

Pero se superpone el objetivo de definir, con la mayor claridad posible, el significado de un pasaje para su audiencia. Esto parece aceptable como un principio. Se indica, sin embargo, que la mayoría de personas que hacen exégesis, lo hacen no por motivos intelectuales sino espirituales. Esto significa que su tarea supone una necesidad que trasciende la comprensión original de un pasaje. Por esto se requiere de otro cuerpo de herramientas teóricas y metodológicas para hacer ese puente entre el pasado y el presente, esta es la tarea de la hermenéutica:

La hermenéutica es la ciencia de la interpretación, intenta hacer un puente entre las barreras que impedirían una comprensión actual de un texto bíblico. Los estándares de esta ciencia son definidos diversamente, pero importante para lograr una precisa interpretación del pasaje es una regla hermenéutica básica: un pasaje no puede significar ahora aquello que no podría significar originalmente. Esto es, no existe una aplicación moderna

---

<sup>40</sup> *Anchor Bible Dictionary*. 1992. Versión digital. Artículo “Exegesis”.



válida del pasaje que no era una aplicación potencialmente válida del pasaje para su audiencia original. Algunas aplicaciones apropiadas para su audiencia original pueden ahora no ser válidas –por ejemplo, si la aplicación fuera en parte dirigida estrictamente hacia alguna persona o grupo o situación que ya no existe (como en 2 Tim 2.21). Debe notarse que el exégeta, la persona quien ha desarrollado una experticia en el pasaje, está en la mejor posición para recomendar su adecuada aplicación, en oposición a alguien que no ha estado envuelto en el proceso anterior para intentar determinar cómo el pasaje debe ser aplicado.<sup>41</sup>

La persona que ha investigado mejor un pasaje es, según la cita anterior, aquella que tiene la mejor posición para aplicarlo. Es necesario subrayar el uso del término aplicar. Este parece indicar que la Biblia es un depósito de

significados que se traen al presente desde el estudio de un pasaje. La hermenéutica sería la capacidad de crear este puente entre el texto antiguo y el mundo contemporáneo. Lo cual en principio es adecuado, pero no cierto del todo, como veremos más adelante.

Un aspecto importante de ser considerado es que existe un amplio campo de actividad académica en torno a la Biblia y que los productos académicos como libros y artículos especializados son abundantes. Es un campo en constante actividad de producción. Por esta razón, el nivel de control sobre los discursos es alto. Este control deviene de los contextos académicos que se han validado como normativos y de los espacios eclesiales que sostienen tales contextos. Lo anterior supone una necesaria renuncia a la creatividad y al diálogo interdisciplinario, e incluso al diálogo con los problemas cotidianos. La tradición pesa sobre la investigación.

El profesor Bruce Malina ha puesto sobre el tapete, junto con otros

especialistas, el problema del significado de un pasaje tal y como se ha entendido en el contexto exegético mundial. Aunque la cita es larga, es necesaria para comprender su razonamiento, el cual riñe por demás con lo dicho por el artículo “Exegesis” en *The Anchor Bible Dictionary* ya citado:

Desde la aparición del llamado método histórico-crítico, la interpretación bíblica se ha ocupado en descubrir qué fue lo que determinados autores antiguos dijeron y pretendieron decir a sus audiencias originarias. El documento del Vaticano *Dei Verbum* lo expresa como sigue: «Dios habla en la Sagrada Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (n. 12).

<sup>41</sup>Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992.

La influencia que el análisis literario moderno ha ejercido en los intérpretes bíblicos ha hecho que el interés se desplace perceptiblemente de la intención del autor bíblico a los significados directamente comunicados. Así, el citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica anima a los exegetas a buscar, en primer lugar y ante todo, «el sentido literal de la Escritura». Y se nos dice: «El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados» (p. 77). Dentro de esta tradición, entiendo que mi tarea consiste en descubrir el sentido literal del Nuevo Testamento expresado directamente por los autores de los documentos que lo componen. Como espero poder demostrar, para descubrir el significado literal de cualquier documento es preciso conocer los modelos de vida social implícitos en el sistema social de la persona o personas que elaboraron tal documento. Además del sistema social que sirve de base a los

autores de los documentos y que se halla implícito en tales obras, están también los sistemas sociales desde donde inevitablemente realizan su lectura las diversas categorías de lectores. Éstos siempre introducen modelos compartidos de significar y sentir, de percibir y comportarse, que constituyen otras tantas dimensiones de su sistema social común. Lo cual hace que toda afirmación humana con sentido, ya sea escrita o hablada, evoque en quienes la toman en consideración algo que nunca puede ser puesto en un texto por escritor u orador alguno: la común percepción y visión del mundo (y su funcionamiento) socialmente compartida por la audiencia. Es precisamente esta visión común implícita, que ningún autor puede expresar en un texto, la que requiere del intérprete foráneo, pertenezca o no al mundo académico, habilidad y disciplina. Interpretar consiste, de hecho, en aportar estas dimensiones sociales que se hallan ausentes del texto, de modo que éste pueda significar lo

que significó para su público original. Así pues, los textos han de significar necesariamente algo más de lo que puede ser puesto por escrito o expresado oralmente, y este algo más es el conjunto de significados y sentimientos que comparten el autor y la audiencia que tienen en común un mismo sistema social. La interpretación se convierte en problema cuando, por la razón que sea, el público y el autor u orador no comparten ya el conjunto de supuestos que permiten una percepción común de la experiencia. Y se hace aún más problemática cuando tampoco comparten el mismo marco histórico. Así, ¡el cambio de marco social o histórico, o el de ambos a la vez, hace que el sentido literal expresado en tal o cual documento resulte irrecuperable!<sup>42</sup>

Al hablar de sistema social, Malina, indica que ningún texto es

---

<sup>42</sup> Bruce Malina. 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica. 295-296.

simplemente una articulación gramatical sino un resultado del proceso humano de comunicación que siempre está referido a estructuras sociales concretas que posibilitan su capacidad comunicativa. Vale subrayar que el aporte de Malina tiene la gran ventaja de hacer ver que un texto es un “nodo” (aunque él no lo diga) de la red social. Visto así, el texto es parte de la trama de la vida y no puede salirse de ella ni puede comunicarse fácilmente a lectores de otros sistemas sociales distintos. El texto es un mundo y los mundos cambian sin dejar sendas claras que faciliten el proceso de lectura comprensiva y cualitativa. Por esto es que, el sentido literal, se ha transformado en una ilusión caprichosa y peligrosa.

Hasta el momento, la perspectiva de Malina, ha sido relativamente aceptada<sup>43</sup>, pues prevalece la

---

<sup>43</sup> Jerome Neyrey indica la incomodidad que surge en los especialistas cuando se utilizan modelos antropológicos formales para comprender los textos del N.T.: “La investigación bíblica moderna tiende a sentirse

tendencia a valorar lo gramatical o literario, e incluso los aportes de la arqueología o la historia, por encima de los sistemas sociales originarios de los textos. De algún modo, la exégesis ha prevalecido sin una teoría adecuada de estos sistemas sociales en cuanto a

---

incómoda con el uso de modelos antropológicos formales. Esta incomodidad a menudo es el resultado de la formación en la metodología “histórica”, la cual muchos piensan que lleva a los estudiosos a la objetividad y a la reunión inductiva de los datos de los materiales datados con precisión. Incluso aunque gran parte de la investigación bíblica actual ha aprendido a hacer “preguntas sociales” sobre las Escrituras además de las históricas, los estudiosos siguen incómodos con los materiales y los métodos empleados en las ciencias sociales. Permanece la sospecha sobre los procedimientos y las cuestiones que no son una parte típica de la tarea de reconstrucción histórica o no están relacionados con la historia y la descripción social. Así pues, existe actualmente una tendencia a despreciar los modelos antropológicos como una imposición de estructuras extrañas y sin garantías sobre el documento antiguo.” Jerome Neyrey. 2005. *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme. Página 19.

sistemas dinámicos y estructurados. Más bien se ha entendido que ciencias auxiliares a la exégesis como la arqueología o la historia ayudan a entender este sentido que se encuentra únicamente dentro del texto.

Dicha situación genera un grave problema. La persona exégeta impone de uno u otro modo su mundo, su sistema social, sobre el mundo del texto. Esta dicotomía puede ser explicada de varias maneras. Una de ellas es la arraigada conciencia de que los textos bíblicos son revelación de Dios: al ser Dios trascendente su contenido no está estrictamente vinculado a la realidad histórica. Otra es que lo religioso, como experiencia institucional, rige para determinar hoy lo que fue experiencia de ayer, experiencia que no fue religiosa sino espiritual. ¿Por qué tendríamos que asumir una discusión eclesiológica desde los textos bíblicos? O ¿por qué estos deben ser leídos como teología? En un tercer caso, el hecho de que la concepción histórica occidental, racionalista y positivista se aplica sobre

una realidad social no occidental, no racionalista y no positivista para comprender los textos. En este punto me remito a la concepción de Logos según la afirma Benedicto XVI en su discurso en la Universidad de Ratisbona. Un cuarto aspecto es de carácter puramente ideológico de las lecturas: el uso de un texto para apoyar un determinado proyecto político. Por ejemplo, en las discusiones sobre el Cuarto Evangelio encontraremos una acentuada preocupación por el antijudaísmo que parece emanar de ese escrito. Uno se pregunta ¿este sería un tema o una preocupación básica en una lectura de Juan desde América Latina? ¿Por qué ha sido tan importante el asunto en Estados Unidos? ¿Por qué, yo como Latinoamericano, debo asumir este problema al leer Juan?

En todo caso, la exégesis dista de poder ser, muy a pesar de sus postulados, una disciplina que busque el significado original de un texto. Este significado no existe ya y no puede ser captado por el ruido de milenios de sobreinterpretación. Queda así, la

tarea de reconstruir diversos modelos de sistemas sociales que permitan facilitar procesos comunicativos. El profesor Malina y el Grupo Contexto han aportado una reconstrucción del sistema social del siglo primero en la zona del Mediterráneo y esto ha llevado a una conmoción en el ambiente académico teológico. Su tarea ha sido recuperar el pasado como sistema social dinámico y confrontarlo con el presente como un sistema dinámico diferente, los Estados Unidos. Así, valores tan fundamentales como el modo de producción, el tiempo, los espacios, la concepción de la riqueza y los valores fundamentales de cada sociedad, y sobre todo la diferenciación de las formas de existir en el mundo sean estas individuales o colectivas, suponen aportes que hacen de la exégesis tradicional un trabajo por demás inútil por su ceguera cultural e ideológica.

Si bien estamos de acuerdo con el profesor Malina, también es necesario que identifiquemos la capacidad comunicativa de un texto, es decir si

un texto podía o no comunicar y cómo lo hacía en su propio mundo, su útero cultural. Aquí es donde me permito indicar lo siguiente a modo de hipótesis: **un texto del Nuevo Testamento es parte del sistema social mediterráneo del siglo primero, pero, no todo texto fue comprendido en su contexto original, no fue solo parte de las estructuras discursivas de su mundo, algunos de estos textos, por su matriz cultural y social: marginalidad, sectarismo, etc., fueron generadores de ruido, o entropía, o de caos en su propio contexto.** Baste, como ejemplo, la lectura que hace Bruce Malina sobre el Cuarto Evangelio como antilenguaje. La cuestión es si estos textos fueron comprendidos como discursos posibles en su propio contexto. Pero esto requerirá de diversos ejercicios mucho más complejos que los que podemos explorar aquí.

Para cerrar esta sección y mostrar un poco el espíritu que ha dominado en el campo de la exégesis académica y su especialización quisiera presentar la posición del exégeta inglés R. H. Fuller

quien expresa la distancia entre exégesis y teología en un libro que nace en los años sesenta: *Fundamentos de la Cristología Neotestamentaria* (Cristiandad, 1979):

La tarea del investigador del NT no consiste en elaborar una cristología ontológica para hoy. Esto corresponde al teólogo sistemático. Actualmente, dada la falta total de acuerdo por lo que a la metafísica se refiere..., la tarea del teólogo resulta notoriamente difícil y lo único que nos cabe hacer es deseárselo éxito en la misma. Sin embargo, la tarea del investigador del NT consiste en interpretar los documentos que tiene ante sí y poner en claro la intención de los autores neotestamentarios y la intención de la tradición que subyace tras ellos en sus distintos niveles. En esta tarea, al exégeta le corresponde, evidentemente, desbrozar el terreno y ofrecer materiales al teólogo sistemático. Con frecuencia... las dos funciones del investigador del NT y del teólogo sistemático están mezcladas. No

obstante, ambas tareas deben diferenciarse... En lo que resta del capítulo intentaremos penetrar en la intención que subyace en el NT. Los títulos cristológicos de carácter mitológico y los módulos del NT habrá que traducirlos en forma de proposiciones. Estas proposiciones podrán ser luego utilizadas por el teólogo sistemático. La tarea de éste consistirá en desarrollar las implicaciones ontológicas de estas afirmaciones en una teología sistemática que expresará el evangelio de un modo apropiado al pensamiento contemporáneo.<sup>44</sup>

### **Exégesis y hermenéutica en perspectiva latinoamericana**

En la teología latinoamericana se ha dado una relación muy rica entre la lectura bíblica y la producción

---

<sup>44</sup> R. H. Fuller. 1979. *Fundamentos de cristología neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Páginas 161-162.

teológica. Ambos procesos se vivencian, no desde la academia, o desde un deseo particular por conocer la verdad, sino desde lo que se llamó “la praxis de liberación”, y se trató, en gran parte, de la reflexión sobre una manera de vivir el evangelio en un acontecimiento histórico del Espíritu. Entonces, no se vieron las líneas divisorias que señalaba Fuller, al contrario, se integraron en un proceso reflexivo que buscaba luz para iluminar la vida comprometida con Jesús de Nazareth en el propio seno de la historia. Tanto “vida” como “historia” no se entendieron conceptualmente sino vivencialmente como se verá después.

Cabe explicar que la Teología de la Liberación asume la Biblia como parte de un infinito proceso de relecturas que vuelven constantemente a los textos fundantes para aportar luz a la praxis. Se trató de encontrar en los textos bíblicos los procesos de liberación y en ellos identificar el espíritu de Dios como experiencia en permanente actualización a través de las luchas de los creyentes por la

justicia. No cabe aquí la distancia entre exégesis y hermenéutica, al contrario, el conjunto de procesos de lectura actualiza el espíritu de los textos en un presente que se vive en fidelidad al Dios de la Vida.

En el fondo, en su raíz, la teología latinoamericana de la liberación trata de la vida. De cómo esta ha sido negada sistemáticamente en Latinoamérica. No hay tiempo para especializaciones académicas, la urgencia de luz para asumir con valentía el espíritu liberador de Dios que actúa en nosotros, es el reto, un reto intelectual, pero no academicista, no metodológicamente puro, sino comprometido, desde el basurero (como dijera una vez Elsa Tamez hablando de Job). Allí, donde el rostro de Dios (los cristos crucificados de las indias) era blasfemado por la opresión y la represión, por la dominación y el anonadamiento, el sacrificio injusto de los pobres debía de levantarse el grito profético que emergía tanto de la Palabra originaria, como del compromiso que actualizaba esa Palabra.

Para captar ese espíritu es necesario presentar la concepción de teología que subyace a la Teología de la Liberación. Para Hugo Assmann, la Teología de la Liberación “es reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como acto segundo en relación al acto primero de la praxis, sino también como palabra segunda en relación con la palabra primera de las ciencias humanas” (1976)<sup>45</sup>. Pablo Richard la define de la siguiente manera “La Teología de la Liberación es una Teología de la vida y de la esperanza, que busca restablecer el sentido de Dios y del Evangelio en la sociedad y en la Iglesia. No lo hace en forma abstracta y para siempre, sino en los procesos de liberación al interior de las nuevas situaciones y coyunturas

---

<sup>45</sup> Citado por Jaime Prieto “Historia y desarrollo de la teología de la liberación (1962-1993)” en *Senderos*. ITAC, San José, Año XV. No. 43. Enero-Abril. 1993. Página 7.

históricas” (1993, subrayado nuestro)<sup>46</sup>.

Desde el punto de vista de la hermenéutica bíblica en la teología de la liberación, Georges Casalis llamó a este proceso dinámico de regreso y actualización “circulación hermenéutica” señalando que “la participación en las luchas contra los poderes de explotación y de opresión es el marco mismo donde la práctica cristiana va a encontrar su pleno desarrollo y a reanudarse con la dinámica original del evangelio -no olvidando que éste no se expresa plenamente sino en los dos Testamentos, al recordar con insistencia el Antiguo que todo es política y al subrayar el Nuevo, sin

---

<sup>46</sup> Pablo Richard. “La reconstrucción de la esperanza. La teología de la liberación en búsqueda de nuevos paradigmas.” en *Senderos*. ITAC, San José, Año XV. No. 43. Enero-Abril. 1993. Página 37.

negar la evidencia anterior, que la política no lo es todo.” (1979)<sup>47</sup>.

Casalis desarrolla de manera más compleja y dinámica la perspectiva de Juan Luis Segundo consignada en el concepto “circulo hermenéutico” que Segundo definió de la siguiente manera: “El continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.”<sup>48</sup> La condición problemática de este “regreso” constante a la Biblia impulsado por los compromisos con los pobres, vividos en el presente, dieron como una sistematización y propuesta teórica el trabajo de Clodovis Boff *Teología de lo político*<sup>49</sup>. Boff dice que en un sentido

---

<sup>47</sup> Georges Casalis. *Las buenas ideas no caen del cielo*. EDUCA: Centroamérica. 1979. Página 72.

<sup>48</sup> Juan Luis Segundo. “El círculo hermenéutico” en Victorio Araya. *La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora*. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José. 1985. Segunda Edición. Página 56.

<sup>49</sup> Clodovis Boff. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme 1980. Especialmente

amplio en el contexto de una teología de lo político, entiéndase teología de la liberación, la hermenéutica designa “una teoría del sentido ‘cristiano’ de lo político, esto es, de buscar la comprensión de la praxis (política) a la luz de la fe. ‘Mediación hermenéutica’ quiere decir para nosotros la relación necesaria de una de la TdP (Teología de lo Político) con las fuentes cristianas, que confieren a esta TdP su identidad propia. De este modo, las escrituras cristianas son un recurso teórico obligatorio y constitutivo de todo proceso teológico”<sup>50</sup>. En este sentido, dice “Los textos fundadores de la fe se ven sometidos a un trabajo de interpretación por el hecho de que su sentido no se encuentra por así decirlo, a cielo abierto. El tiempo ha ido ahondando una distancia entre ellos y nosotros. La operación de descifrarlos con que se intenta vencer esa distancia a fin de reapropiarse del

---

páginas 249-285: “La hermenéutica constitución de la pertinencia teológica.”

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pág. 251.

sentido original del mensaje escrito se llama ‘hermenéutica’”<sup>51</sup>.

En su análisis Boff aboga por una flexibilidad del proceso hermenéutico que procura renunciar a la ideologización y manipulación de los textos. Esto lo hace en polémica contra dos tendencias, por un lado la tendencia que lee las Escrituras como si fuera posible el acceso directo al sentido original por encima de la tradición y los condicionamientos socio-históricos del presente, y por el otro lado, una tendencia opuesta a la anterior en donde el sentido de los textos deriva únicamente de las urgencias del presente. En consecuencia, afirma, contra la primera tendencia que, “lejos de ceder a la tendencia de controlar y dominar la pretendida ‘esencia’ de un texto, tenemos que concebir el texto como una fuente de sentido más bien que como una cisterna, como un foco de energía más que como una lámpara. El texto de la Escritura cristiana está preñado de todos los sentidos virtuales

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pág. 250.

que vieron la luz al contacto con la actualidad histórica. Por eso - repitámoslo una vez más- esos sentidos tienen que ser considerados como parte integrante del propio texto, que manifiesta de este modo toda su virtualidad caiológica”<sup>52</sup>.

Pero también cuestiona la segunda tendencia hermenéutica al considerarla “una relación mecánica, automática y antidialéctica”<sup>53</sup>. Siempre dentro del contexto de esta segunda tendencia pero enriquecida por la experiencia de buscar nuevos sentidos para la orientación de la praxis, surge otra perspectiva que Boff denomina “modelo de correspondencia de los términos” y dice “esquematisando las cosas todo lo posible”, puede decirse que este modelo intenta resolver la siguiente ecuación de esta manera:

Escritura = TdP

<sup>52</sup> Ibid., pág. 267.

<sup>53</sup> Ibid., pág. 269.

Su contexto político = Nuestro contexto político

Así es como se desarrolló el tema del Éxodo:

Exodo = (Teología de la) liberación

Esclavitud de los hebreos = Opresión del pueblo”

Según el modelo de correspondencia de los términos se comparan los términos en cuestión poniéndolos paralelamente. Basta entonces trasponer el sentido de la primera fracción a la segunda por una especie de calco hermenéutico”<sup>54</sup>.

Un ejemplo de este modelo, aportado por Boff, es el problema de la relación entre Jesús y la política de su tiempo y en este aspecto la relación de Jesús con el movimiento zelota. Por un lado, con una posición pacifista aparecen Culmann y Hengel, y por el otro lado con la posición del zelotismo Eisler y Brandon. Concluye Boff diciendo:

<sup>54</sup> Ibid., pág. 270.

“nuestra hipótesis es que el nudo de las discusiones exegéticas y teológicas provocadas por estos estudios no estaba realmente en el orden del conocimiento histórico, sino más bien en el orden de los resultados políticos que podrían tener en términos de conducta social respecto a los cristianos. Esta hipótesis nos parece tanto más verdadera cuanto mayor era el apoyo que encontraba, implícita o explícitamente, esta situación polémica en la correspondencia ‘evidente’ entre la situación del tiempo de Jesús y la del período crítico que se estaba viviendo, especialmente en determinados momentos (segunda guerra europea, sacudidas de los años 60) y en unos países concretos (Alemania, tercer mundo)”<sup>55</sup>.

La propuesta hermenéutica de Boff fue denominada por él como “modelo de correspondencia de las relaciones” y la esquematizó de la siguiente forma: “Así pues, hay que buscar la identidad de sentido, no en el nivel del contexto ni, por consiguiente, en el nivel del

<sup>55</sup> Ibid., pág. 272.



mensaje como tal, sino más bien en el nivel de la relación entre contexto y mensaje por un lado y por otro respectivamente. Es la relación homológica la que contiene el sentido. Ella es la que produce la ‘homosemia’, por el hecho de llevar el mismo sentido ‘espiritual’. Por eso, el nombre que mejor conviene a nuestro modelo es el ‘modelo de correspondencia de las relaciones’<sup>56</sup>.

Escritura	Nosotros
Su contexto	Nuestro contexto

Personalmente observo una crítica de la propuesta anterior de Boff en la perspectiva de José Severino Croatto en su libro *Hermenéutica Bíblica* (1984). Esta crítica implícita la resumo de la siguiente manera: la tensión entre las relaciones (ver el esquema de Boff arriba) deja de lado que, entre ambas relaciones existe una densidad de relecturas de los textos y que como

<sup>56</sup> Ibíd., pág. 278.

el mismo Boff señaló deben formar parte del texto leído<sup>57</sup>. Sin embargo, su esquema y su explicitación teórica no desarrollan la forma en que estos “sentidos virtuales” se han de incorporar en el proceso hermenéutico. Dicho de otro modo, Boff omite casi 20 siglos de “sentidos virtuales” dando un salto que une el nosotros y la Escritura.

Croatto propone un modelo teórico que relaciona la semiótica y la hermenéutica. Esto implica la articulación entre las lecturas sincrónicas de la Biblia y las diacrónicas. Un ejemplo de su propuesta está contenido en el siguiente párrafo:

De la red infinita de prácticas humanas, de experiencias socio-históricas, surgen algunas como

<sup>57</sup> Aunque esta observación podría matizarse ya que Boff, en el esquema de la página 276 agrega el factor tradición eclesial-contexto histórico. Sin embargo, este factor no es realmente incluido en su propuesta final en la página 278.

especialmente significativas, por una razón u otra, que son recogidas luego en una palabra. Hay dos fenómenos hermenéuticos que se dan cita en este momento: por un lado, la palabra que surge del acontecimiento para narrarlo o celebrarlo, está operando una selección, privilegiando una experiencia y dejando en la sombra muchas otras. Es una forma de ‘clausura’ y por tanto, de interpretación: ese suceso, y no otro, reclama la palabra. Por otro lado, esta palabra está interpretando el acontecimiento en el acto mismo de narrarlo ¡Nunca es una simple ‘crónica’, aunque así lo pretenda!... Toda lectura de los sucesos se hace desde un lugar y, por lo tanto, con perspectiva. Lo sabemos, pero conviene destacar lo que implica aquel fenómeno de selección/clausura y de interpretación: un acontecimiento se vuelve significativo por alguna razón, por el contexto en el que tiene lugar, o por lo que podríamos por ahora denominar su ‘efecto histórico’, a saber, su influencia en

las prácticas de un grupo humano determinado. No se trata, hay que remarcar, de una relación de causa-efecto donde la primera desaparece una vez producido el segundo, sino de una relación de sentido. En este nivel, un suceso es comprendido como expresión del sentido de otro el que, a su vez se va configurando como fundante. El paso del Jordán es interpretado por la tradición israelita (cf. el libro de Josué 3-5) a la luz del paso del mar a la salida de Egipto, pero nadie puede afirmar que es efecto de éste. Es importante por eso diferenciar entre causalidad y sentido.<sup>58</sup>

Croatto continúa su planteamiento señalando que en la lucha de interpretaciones que pueden partir de un texto y que pueden ser excluyentes hay un elemento que posibilita esas diferentes lecturas. Dice: “las luchas de un pueblo por su independencia son leídas tanto para dinamizar y motivar un proceso de liberación, como para

legitimar la represión de ese mismo proceso. Una lectura excluye a la otra, pero ambas remiten a un solo acontecimiento originario y ‘significativo’. Ambas lecturas obedecen a prácticas distintas -lugar desde ‘donde’ se lee-, por eso su conflictividad. Ninguna interpretación es inocente, y menos ‘objetiva’. El acontecimiento interpretado nunca es ‘objetivo’. Ello no implica que sea ‘subjetiva’ la lectura. Tiene que haber ‘algo’ en el acontecimiento, que permita derivar tal o cual interpretación. Lo decisivo más bien es la praxis que genera la lectura.”<sup>59</sup>.

El concepto de polisemia que cruza esta obra de Croatto es clave para entender la base antropológica de su modelo hermenéutico. Polisemia no es el agregado conceptual y simbólico que un texto va ‘guardando’ como producto del devenir histórico. En este sentido polisemia no es una carga signica. Polisemia es reserva simbólica, pluralidad de sentidos, que un significativo dado (texto-

acontecimiento narrado) potencia por su fuerza evocativa y vincula el pasado por medio de ese ‘algo’ que señalaba Croatto, a las vivencias de una comunidad en el presente. No se trata por ende, de un proceso puramente racional sino más bien de un proceso vivencial complejo:

La teología tradicional ha difundido la creencia de que el querigma bíblico se expresa en conceptos. Pero sabe muy bien hablar de símbolos (mal llamados ‘signos’) al referirse a los sacramentos. Se ignora que sobre Dios solo se puede hablar en símbolos (las cosas naturales que remiten en transparencia a un segundo sentido, que trasciende de alguna manera la experiencia fenoménica) o mediante el mito (haces de símbolos como ‘relato’ que remite a los orígenes, para expresar el sentido de una realidad, institución, costumbre, etc. actuales). La fe de Israel estableció una ruptura con la cosmovisión mítica (fragmentación de lo sagrado en los fenómenos de la naturaleza, de allí su esquema

<sup>58</sup> José Severino Croatto. *Hermenéutica bíblica*. Aurora: Argentina. 1984. Pp. 43-44.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pág. 47.

cíclico), pero nunca con el lenguaje del mito, forma imprescindible del discurso religioso. El símbolo es 'remisor' a otra esfera por virtud de su polisemia semántica; el mito es un lenguaje quebrado que elabora una 'historia' de hechos maravillosos en el mundo divino que instauran el orden actual: ese recurso es justamente para 'decir' lo trascendente o simplemente el nivel de 'sentido' profundo que hay en las cosas, en aquello que es relevante en la vida del hombre inserto en un grupo (no hay mitos individuales).

En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la imagen. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de gnosis que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación); se lo representa en imágenes. La Biblia es, de punta a punta una representación de Dios, sea en el lenguaje remisor del símbolo y del mito (aún los relatos más 'históricos' están interpretados y 'quebrados' para decir una dimensión de fe), sea en el de

tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la 'imagen' (en el sentido en que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la 'forma' y no solo por conceptos).<sup>60</sup>

El libro de Croatto va mostrando con múltiples ejemplos la riqueza antropológica de esta permanente búsqueda de sentido. Búsqueda que no requiere una justificación ideológica sino que forma parte del proceso mismo de ser humanos. Al optar por el símbolo como vía apropiada para el lenguaje sobre Dios, Croatto revaloriza las experiencias de las comunidades tanto originarias de los textos como de las nuestras: el sentido no se da por la mediación de especialistas que lo elaboran en sus investigaciones, es una urgencia humana comunitaria y por ende polivalente, ambigua y conflictiva. Por eso, debemos entender que el vínculo entre ambas partes de la relación hermenéutica no deviene de

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pp. 85-86.

la pura comprensión del sentido como si este fuese único, sino de ese 'algo' que como significante abre acceso a las diferentes lecturas por medio de lo que yo llamaría un eco experiencial. La propuesta de Croatto desdobra el lenguaje racional de Boff cuyo libro nace de una tesis doctoral y sin abandonar o desvalorizar el trabajo intelectual deja un espacio para ubicarlo en el contexto más amplio del conocimiento humano: la urgencia de sentido para la vida, la peregrinación persistente hacia el encuentro con los orígenes<sup>61</sup>, aún más, en la necesidad humana de simbolizar.

---

<sup>61</sup> Considero importante, luego de leer a Croatto, analizar más detenidamente el artículo de Pablo Richard "Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación." En *Ribla*. San José: DEI. 1988. No. 1. Pp. 30-48. Richard lee el libro de Croatto pero no lo comprende y precisamente cae en la trampa de abandonar el lenguaje simbólico para sumir un lenguaje más bien racional que deja por fuera a aquellos a quienes él considera "él lugar privilegiado de la presencia y revelación de Dios" (pág. 32): los pobres.

Croatto fue uno de los exégetas más sólidos y científicos de América Latina y lo es hasta el momento. Investigador creativo y disciplinado cuidadoso en su instrumental científico y conocedor de la literatura bíblica, revaloriza el poder del símbolo como lenguaje sobre Dios y cuestiona el uso de conceptos como el medio apropiado para acceder al mensaje bíblico. Esta es la clave de lectura que vamos a continuar desarrollando en nuestra propuesta de lectura de los evangelios.

La teología de la liberación surge como una experiencia del Espíritu en un contexto en donde la religión cristiana ha sido parte de los procesos de colonización y de opresión. De modo que, la hermenéutica, requiere de un proceso de desideologización de los textos. De ver cómo han sido leídos y de buscar en ellos aquello que corresponde a su núcleo liberador. Es la experiencia actual del Espíritu en este contexto particular el útero de las preguntas significativas que se hacen, desde la realidad vivida en la praxis, a los textos bíblicos. Desde esas preguntas, nos cosemos al proceso de

relecturas que conforma la tradición cristiana. Por la fuerza del Espíritu estas preguntas obtienen visiones nuevas y frescas en cada nueva lectura.

Por eso Croatto construye una categoría que permite observar esta dinámica hermenéutica. A la exégesis contrapone la eiségesis:

Llegados hasta acá, deber quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis, del crítico o de su contexto socio-histórico, que da el parámetro de la lectura. No se “sale” del texto (*ex-égesis*, del griego *ago* conducir/guiar) trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes, se “entra” en el texto (*eis-égesis*) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute

significativamente en la producción del sentido que la lectura.<sup>62</sup>

El purismo de la exégesis estadounidense y europea no cabe dentro de la perspectiva latinoamericana. No cabe porque, tal hermenéutica, se entiende como parte de la acción creadora del Espíritu. Se trata de reproducir lo que sucedió en torno al acontecimiento Jesús de Nazareth: la narración de sus acciones y palabras por el alto grado de significatividad se transmitieron, no puras, sino procesadas desde la vida de las comunidades que trataban de celebrar esa significatividad. Eiségesis es la forma como conscientemente entramos a un texto para leerlo. Lo leemos porque es significativo para nosotros y nosotras. Al ser significativo levantamos preguntas que provienen de nuestra dinámica social, de los procesos que nos hacen amar y temer, construir y huir. Se lee porque la vida requiere de un mayor sentido en un momento particular.

---

<sup>62</sup> *Hermenéutica Bíblica*. 73.

En resumen, la hermenéutica bíblica latinoamericana integra las tareas de la exégesis y la hermenéutica, entiende que todo proceso de lectura deriva de las búsquedas que provienen de la práctica social, entiende que esa práctica está contextual situada, e la incorpora a la lectura como eiségesis y esto lo hace porque la práctica comprometida de las personas creyente es una acción válida de seguimiento a Jesús de Nazareth. En ese sentido todo proceso hermenéutico es también teológico y produce reflexión y conocimiento teológico.

Con esto no se afirma que toda lectura académica realizada desde América Latina es utilitaria, es decir, se lee porque necesitamos usar un determinado significado. Sino que leemos conscientes de que nuestra lectura está situada en un contexto y busca comprender mejor, ver mejor, aportar alguna luz a la vida en su devenir. Así que el papel de las instituciones teológicas situadas dentro de esta perspectiva es cultivar ese conocimiento que brota de un

diálogo fructífero, honesto con los textos desde la conciencia de nuestra situación en transformación.

La actualización que trato de hacer sin salirme de este útero histórico y cultural, es que la retórica posibilita enriquecer los procesos comunicativos entre el texto y nosotros y nosotras. No porque tenemos puntos en común, sino porque también somos humanos y la comunicación es un proceso metabólico fundamental. Comunicarnos tanto hacia el presente como con la memoria supone un enriquecimiento de la vida toda. El ejercicio del aprender a escuchar y a conversar es necesario para el cultivo de humanidad, la potenciación del lenguaje y la regeneración de nuestro tejido social.

Esto no es solo una cuestión relativa a la Biblia sino a los textos fundamentales de nuestras culturas que son complejas y diversas. En mi opinión la lectura de la Biblia es un espacio de ruido que nos permite generar conversaciones más complejas y, por lo mismo, formativas.

### **La filosofía intercultural: una manera de asumirse como culturas legítimas**

En los últimos 5 años me ha tocado comprender el surgimiento de dos procesos reflexivos muy ricos. Uno, con Raúl Fonet-Betancourt, es el diálogo intercultural, el otro, con Bruce Malina el estudio socio-científico de los textos bíblicos. Ambos parecen tener como base común un deseo de crear las condiciones para un encuentro respetuoso entre culturas diversas. Esto tiene muchas implicaciones para nosotros, los latinoamericanos, así como los Costarricenses somos culturas simbióticas. En cada uno de nosotros participan muchas culturas a la vez sin que hayan logrado una síntesis final. De hecho, parece que cada persona de estas tierras no es alguien claramente definido o terminado, sino más bien fluctuaciones con tendencias específicas en donde convergen distintas maneras de comprender el mundo y su dinámica.

De la filosofía intercultural tomamos el punto de partida: toda cultura es

legítima en sí misma y en la diversidad de tales culturas legítimas se cultiva la vida. Esto es radicalmente importante por la característica colonialista de las culturas noratlánticas occidentales. Nuestra manera de ser hoy no corresponde con un proceso de intercambio pacífico entre culturas sino que expresa la dominación económica, política y cultural de potencias de turno (España-Portugal, Inglaterra, Francia y Estados Unidos). El proceso de globalización implica un último golpe mortal a la posibilidad de legitimar culturas que, por razones históricas, resultan subdesarrolladas económicamente. El punto no es si legitimamos la cultura estadounidense, por ejemplo, sino si esa cultura, actúa política y económicamente, legitimando las culturas autóctonas de lo que hoy es América, o las afrocaribeñas, o las mestizas.

En esto se abre una discusión que necesita darse sin temores. La mayor parte de nuestra percepción de lo "indígena" o lo "afro" es el producto de la cultura criolla que ha pretendido implantar en nuestros pueblos la

gramática de ese noratlántico, justificando y validando sus acciones y tomando un provecho ilícito en beneficio propio. Ahora, todos y todas tenemos experiencias con personas blancas de otros países cuya bondad es significativa. No se trata de valorar personas particulares sino procesos sociales en donde culturas económica y militarmente más fuertes impusieron e imponen aun hoy, su manera de construir el mundo sin considerar legítimas las particularidades de cada cultura. A esto ha contribuido la demarcación de fronteras que delimitan países rompiendo espacios culturales más amplios (caso de Ecuador-Perú-Bolivia y el Imperio Inca, o Sur de México-Guatemala y las culturas Mayas, o Sur de Costa Rica-Panamá y la cultura Guaymí, entre otras). La estructura fronteriza de nuestros países es un buen ejemplo de que las potencias mundiales no han legitimado nuestras culturas autóctonas, y esto lo han hecho con el apoyo ciego de las culturas criollas.

La filosofía de la interculturalidad es un imperativo ético en un proceso de

homogenización y caricaturización de las culturas autóctonas en detrimento de la sustentabilidad de la vida toda del planeta. El acto de hacer ilegítimo al otro ha supuesto, también, la ilegitimidad de la misma naturaleza y su transformación de sistema vivo en recurso económico. La ilegitimidad del conocimiento cultural de cada pueblo ha llevado a presentar paquetes tecnológicos de bajo costo de operación pero de alto costo ecológico. Al no considerar válida la forma como distintas culturas interactúan con su entorno de manera sustentable solo queda la alternativa globalizada que se impone a partir de la idea de una alta productividad al menor costo posible. Cuando se reflexiona desde la legitimidad de las culturas y su conocimiento y sabiduría, necesariamente, surge un imperativo ético: la preservación de la diversidad y de la biodiversidad depende del respeto de ese conocimiento milenario, ancestral que mostró ser

efectivo y solidario con el medio ambiente<sup>63</sup>.

Para efectos de un enriquecimiento de la teología de la liberación como movimiento cultural autóctono latinoamericano<sup>64</sup>, el aporte del

---

<sup>63</sup> Ver Raúl Fornet-Betancourt. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Además Luis Grenier. 1999. *Conocimiento indígena. Guía para el investigador*. Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.

<sup>64</sup> “Bueno, cuando decimos Teología latinoamericana de la Liberación no nos referimos a estas teologías, cualesquiera sean sus méritos, sino a un conjunto de prácticas y reflexiones de comunidades creyentes gestadas durante la década del sesenta en América Latina y prolongadas hasta hoy y que, en su diversidad, tienen en común el sentirse interpeladas en su fe por la ausencia de Dios presente en la existencia del latinoamericano y del ser humano empobrecido. Desde luego, en los niveles del análisis conceptual e histórico, la expresión 'Teología latinoamericana de la Liberación' es un nombre cómodo para designar una tendencia original del pensamiento y de la práctica de los creyentes en el subcontinente, nombre que no persigue aquí anular ni homogeneizar sus diferencias

diálogo intercultural como legitimación de la diversidad cultural del subcontinente supone, también, una redefinición de su manera de producir conocimiento. Teología no podrá ser una copia de lo que en Europa o Estados Unidos entienden como eso. Se afirma una libertad fundamental para crear las condiciones de revisión del discurso académico que no son las mismas que para otras culturas. Dado que afirmamos nuestra capacidad y libertad de producir nuestro conocimiento particular podemos dialogar con otras formas de producir conocimiento, sabiendo que el diálogo respetuoso es el camino más bondadoso para generar consenso y reconocimiento de la diversidad.

---

teórico-prácticas propias del abanico de sus autores y de los diversos momentos y frentes de su despliegue.” [Helio Gallardo](#) La “Teología de la liberación como pensamiento latinoamericano.” En *Revista Pasos* Nro.: [56-Segunda Época 1994: Noviembre - Diciembre](#)

## Cultura, exégesis e interculturalidad

Entonces, ¿cómo incluir la interculturalidad en la lectura de los textos bíblicos? ¿Cómo con respeto intercultural los textos bíblicos y a nosotros y nosotras como texto?

Uno de los problemas más significativos que he tenido que asumir es la concepción de cultura. Esto porque, al concentrarme en el estudio de textos bíblicos, la concepción de cultura que necesitaba debía estar orientada hacia el lenguaje. En los últimos años, el estudio de Humberto Maturana y Francisco Varela me ha dado un instrumento muy valioso en ese sentido. La cultura dice Maturana “es una red de conversaciones que definen un modo de vivir, un modo de estar orientado en el existir tanto en el ámbito humano como no humano, e involucra un modo de actuar, un modo de emocionar, y un modo de crecer en el actuar y emocionar. Se crece en una cultura viviendo en ella como un tipo particular de ser humano en la red de conversaciones que la define. Por

esto, los miembros de una cultura viven la red de conversaciones que la constituyen, sin esfuerzo, como un trasfondo natural y espontáneo, como lo dado en que uno se encuentra por el solo hecho de ser, independiente de los sistemas sociales y no sociales a que pueda pertenecer ella.”<sup>65</sup>

Para Maturana, el ser humano está constituido por el lenguaje. No hay otra forma de decirlo: somos lenguaje y existimos en el lenguaje. Este es parte de nuestra biología. Es afectado por la biología y este la afecta. Los sistemas sociales humanos se construyen merced a la recursividad del lenguaje en su constante coordinación conductual consensual. Así, en Maturana, lenguaje y conducta individual y social son uno solo. Es importante que Maturana utilice el concepto de recursividad ya que este empalma con conceptos fundamentales de otras disciplinas, en mi caso, valoro el hecho de que este se puede vincular a iteración que es un

concepto clave en el análisis retórico. También para Maturana el punto central es la capacidad de generar emociones en la existencia en el lenguaje (llama a este ejercicio: lenguajear). La emoción es la clave para vincular cuerpo y mente, en el sentido de que lo corporal humano funciona a partir los procesos bioquímicos: amor, odio, cólera, deseo, etc., son procesos químicos que se gatillan en el entrelazamiento social a través de neurotransmisores. Estos se producen en el entramado social. Las conversaciones son procesos del lenguajeo que generan emociones.

Un punto de particular importancia es que Maturana entiende lo humano como gestado en el lenguaje a través de la biología del amor. Para él el ser humano es “homo amantis”, haciendo una ruptura con la interpretación que desde el siglo XIX señalaba que el ser humano es “homo faber”. La mano, liberada por la postura erecta, se suponía había permitido al ser humano la construcción de herramientas. Para Maturana, esta no es la función primordial de la mano. Su función

básica es acariciar. Cosa que ha quedado demostrada en los últimos 30 años por las investigaciones con primates superiores como el chimpancé, el bonobo y el gorila. Cuando Maturana habla de coordinación conductual consensual hace referencia a relaciones dadas en la emoción amor que construye sistemas sociales basados en la cooperación.

El lenguaje no es solo propio del ser humano. Lenguaje es una capacidad comunicativa de diversos sistemas sociales como las abejas o las hormigas. Sin embargo, en el ser humano, el proceso evolutivo permitió una gran especialización en este campo haciendo que la recursión de las coordinaciones conductuales consensuales logran construir objetos: venado, piedra, cortar. Para luego, constituir en el proceso social, un observador capaz de describir estas coordinaciones conductuales consensuales y, en otra etapa, desarrollar la conciencia, así como la mente.

---

<sup>65</sup> Desde la biología a la Psicología, 96-97.



Mi búsqueda personal de anclar el lenguaje a la vida concreta, a la biología y a los sistemas vivos, este acercamiento me ha permitido entender de una manera más corporal el significado de hablar, decir, describir, contar, etc. Los procesos sociales son procesos también biológicos y por lo tanto permiten valorar la animalidad de lo humano como un acto de autopoiesis. Los seres humanos se autoprodujeron en el proceso co-evolutivo.

Ahora, en el contexto actual de la exégesis bíblica, el aporte de Bruce Malina y del Grupo Contexto es particularmente significativo ya pone el acento en el estudio descriptivo de las formas de vida de diferentes áreas culturales:

La antropología cultural adquirió la forma que hoy tiene hacia mediados del siglo xx, en torno a los años cincuenta. La tarea que se le encomendaba a esta disciplina era la de describir todos los grupos humanos existentes en el planeta estudiándolos desde una

perspectiva comparada. La antropología cultural pretende describir y analizar diversos grupos humanos con el fin de comprender en sus propios términos a quienes los componen. Uno de los requisitos principales para entender a un grupo distinto del propio es la necesidad de comparar. El meollo de todo lo anterior es que la antropología es un estudio comparativo de los grupos humanos. Toda sociedad humana tiene en su base un conjunto de significados compartidos que contrastan con los de otras sociedades. Son las personas reunidas en grupos cohesionados por significados compartidos las que, en mayor o menor medida, constituyen las fronteras entre intragrupos y extragrupos. No se trata de fronteras políticas, ni de parentesco, ni económicas, ni religiosas; son más bien fronteras entre áreas culturales. Un área cultural es una zona cuyos habitantes comparten significados comunes. Y muchos antropólogos culturales modernos opinan que el

mundo mediterráneo constituye un área cultural de ese tipo. De ahí que la antropología cultural del mundo mediterráneo trate esencialmente acerca de significados compartidos, acerca de los significados que la gente inculturada en el mundo mediterráneo tiene en común. Como ha observado John Davis:

«Durante aproximadamente cinco milenios, los habitantes del mundo mediterráneo se han afanado en la conquista, el comercio, el colonialismo, el matrimonio y la conversación, y resulta imposible pensar que en ese periodo no hayan creado instituciones comunes» (Davis 1987, pp. 22-23; para otros rasgos significativos y específicos del mundo mediterráneo, véase Gilmore 1987).<sup>66</sup>

Al buscar un punto de encuentro entre el pensamiento de Maturana y el de Malina, me permito sugerir la siguiente cita: “Hay tantos tipos de

<sup>66</sup> Malina, 2002, 300. Subrayado mío.

conversaciones como modos recurrentes de fluir en el entrelazamiento del emocionar y el lenguajear se dan en los distintos aspectos de la vida cotidiana. Por esto, nuestros distintos modos de ser seres humanos en la soledad individual y en la compañía en la convivencia, se configuran como distintos tipos de conversaciones según las emociones involucradas, las acciones coordinadas y los dominios operacionales de la praxis del vivir en que ellas tienen lugar. Al mismo tiempo, debido a la multidimensionalidad del mundo relacional humano en el lenguaje, los distintos espacios operacionales que se configuran en la recursión de las coordinaciones conductuales consensuales, dan origen a dominios emocionales que no existen de otra manera. Así, emociones como vergüenza, asco, ambición, y otras, son propias del operar en espacios relacionales surgidos en el lenguajear porque se dan como rechazo o deseo en ámbitos constituidos en la reflexión sobre el propio quehacer o sobre el quehacer de los otros. Las conversaciones, por lo tanto,

involucran un emocionar consensual entrelazado con el lenguajear en el que hay clases de emociones no presentes en el emocionar mamífero fuera de la recursión de las coordinaciones conductuales consensuales del lenguajear.”<sup>67</sup>

El campo disciplinar de la antropología cultural, como la propone Malina, no ha considerado, obviamente, la concepción de lo humano aportada desde la biología por Maturana y Varela. No obstante, sabe que lo fundamental son los significados compartidos (Malina no usaría el término *consensuado*, ni Maturana y Varela usarían el término *significados*, dado que sus marcos teóricos disciplinares son distintos). Pero uno podría deducir que en la obra de Malina el *significado* no tiene que ver con la semántica sino con las prácticas sociales, y sí podríamos deducir que el concepto de *emocionar* en Maturana tiene que ver con aquello que es

---

<sup>67</sup> Maturana, *Desde la biología a la Psicología*, 96. Subrayado mío.

significativo para un ser humano socialmente en interacción.

La concepción de lenguaje ha sido un problema para la exégesis. Se puede deducir esto por la ausencia de exploración del concepto lenguaje en el *Anchor Bible Dictionary* (1992) o en el *Handbook of Biblical Criticism* (2001), como tampoco en el *Diccionario de la Ciencia Bíblica* (2000). Si aparece el término lingüística en el *Anchor Bible Dictionary*, el cual indica:

Linguistics is the study of language as language, in contrast to the study of any specific language. The term “general linguistics” comprehends all of the varied theoretical positions of linguists. There is no question that linguistics has much to offer students and teachers of the biblical languages (Hebrew, Aramaic, and Greek). A sizable number of scholars of biblical and other ancient languages have written of the potential contribution of linguistics to their research. A smaller number have written of the improvement that would come to

the teaching of biblical languages through serious interaction with linguistics. Yet these contributions to research are still in their initial stages at the time of this writing, and the teaching of ancient languages is yet to be significantly affected by the insights of modern linguistics.

The beginning of linguistics as a field of study in its own right is variously dated from the historical/comparative study of the 19th century to the turn of the present century with the work of Saussure, or (for some) the approach pioneered by Chomsky in 1957. For the purposes of this article, however, it is necessary to survey earlier language study, in particular in the Greco–Roman period and in medieval times (especially medieval Jewish grammar), because of the influence of these periods on the study of the

biblical languages up to the present.<sup>68</sup>

Dicho esto, el autor del artículo pasa enseguida a explicar diversas teorías lingüísticas. Quizá la más significativa, por su impacto político actual, es la de Noam Chomsky. Pero este autor merece, por la riqueza de su aporte, un estudio aparte, en especial el libro *La arquitectura del lenguaje* (2003).

Otro aspecto problemático en torno al uso del lenguaje para efectos de la exégesis es la concepción de literatura. Maturana no habla de textos, sino de conversaciones. En la exégesis el punto central no es el conversar sino el saber leer y su objeto: la escritura articulada. Egger señala lo siguiente:

El texto debe considerarse como sistema cuyos elementos (palabras, frases, partes del texto, y también contenidos de significado, etc.) están relacionados entre sí; las

relaciones entre los elementos se ordenan según determinadas reglas (comenzando por las reglas de la gramática y pasando por las reglas de la rectitud lógica, etc.) y pueden ser diversamente densas; no cualquier elemento tiene que estar asociado con cualquier otro. Entre los elementos de un texto existen numerosas relaciones, ordenadas por reglas,... La suma de las relaciones entre los elementos del texto (a, b, c,...) se designa como estructura del texto, según la definición que se da de estructura como conjunto de relaciones entre los elementos de un sistema que vinculan entre sí los elementos de dicho sistema.<sup>69</sup>

Para Egger el proceso de leer un texto antiguo requiere de competencia. “Por “competencia” del lector se entiende en el presente contexto la capacidad del lector para captar el sentido de un texto. Es verdad que todo lector lee primeramente de una

---

<sup>68</sup>Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992.

---

<sup>69</sup> Wilhelm Egger. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino. Página 34.

manera subjetiva, pero es también competente para leer de manera recta. En efecto, a pesar de la influencia de factores subjetivos sobre la comprensión de un texto, la lectura no es puramente subjetiva ni caprichosa. La persona, al leer, se comporta como en diálogo: el lector deja que el texto, cual interlocutor de un diálogo, le conduzca al mundo del texto; percibe la característica del texto; adquiere intuiciones que para él son evidentes. Además el lector puede acudir a algunas instancias para verificar la rectitud de la lectura. Tal competencia significa, por un lado, la capacidad de dejarse conducir por el texto mismo hasta el sentido del texto y, por otro lado, la capacidad también de “reconocer” los peligros del texto, es decir, aquellas circunstancias que pudieran dar ocasión a la impresión o a una comprensión errónea. La competencia significa, por tanto, entender las posibilidades y los límites de la propia lectura.”<sup>70</sup>

La posición de Egger asume la posibilidad de alcanzar un sentido propio para un texto específico. Se busca el contenido destacado en el texto. Así, dada la competencia de la persona que lee es posible comprender a través del texto mismo, de su estructura, su significado. Como contraposición a lo anterior Bruce Malina dice lo siguiente:

La mayoría de los exegetas asume el uso del lenguaje y el proceso de lectura como algo evidente. Con frecuencia aceptan como propios los prejuicios de los literati que les fueron enseñados en la escuela primaria como consecuencia de la aplicación de las categorías de la gramática latina a las lenguas modernas. Pero ¿están los hombres de letras en lo cierto? Dadas esas dos realidades fundamentales que son el lenguaje y la lectura, mi primera pregunta es, obviamente, qué supone cada una de ellas. Comienzo por la lectura. ¿Cómo leemos, de hecho? ¿Extraemos ideas directamente de nuestros documentos, como sugieren las

notas que tomamos mientras leemos? ¿Qué implica en realidad el hecho de leer?

Como en otros muchos asuntos, hay dos modos de responder a esta pregunta. El que mejor conocen los intérpretes de la Biblia es quizá el enfoque introspectivo de una persona culta habituada a la reflexión y dispuesta a hacer generalizaciones a partir de un único caso. Éste es el enfoque típico de aquellos filósofos y literatos de quienes proceden tanto el análisis de la respuesta del lector como la hermenéutica. El segundo modo de ver las cosas es el enfoque pragmático de los psicólogos experimentales, quienes primero formulan hipótesis y luego proceden a verificarlas o falsarías con la ayuda de innumerables pruebas susceptibles de ser repetidas. (Sanford y Garrod 1981; para más referencias, véase Malina 1991a):

...(el) modelo de comprensión escrita podría ser denominado

---

<sup>70</sup> Ibíd. Pág. 17.

«modelo de escenarios». Este modelo ve el texto como una sucesión de escenas o esquemas, bien implícitos, bien explícitos; las representaciones mentales que el lector evoca consisten en una serie de marcos, episodios o modelos que derivan directamente de la mente del lector, así como en las necesarias modificaciones de estos marcos, episodios y modelos, llevadas a cabo según las directrices del autor o autores del texto. También aquí son dos las tareas que debe llevar a cabo el lector considerado: primero, debe usar el texto para identificar un «dominio de referencia» apropiado, es decir, para traer a la mente una escena, esquema o modelo que se ajuste a lo sugerido por el texto; y, a continuación, debe usar el «dominio de referencia» así identificado como marco amplio en el que ubicar, en la medida de lo posible, los significados propuestos por el texto. Este modelo de comprensión escrita sí se ha visto confirmado en parte por la psicología experimental contemporánea. Y si estos estudios

son correctos, entonces la tarea principal del exegeta ha de ser la de elaborar, con el fin de facilitar al lector moderno la comprensión de los documentos cristianos primitivos, escenarios adecuados de la sociedad mediterránea del siglo primero.<sup>71</sup>

Hay dos cosas importantes en la posición de Malina. La primera, es el abandono de la seguridad de estudiar un texto a partir de su gramática ya que este acercamiento da por sentado la posibilidad de comprender el ejercicio de la comunicación en los textos antiguos como una coordinación de palabras, oraciones, etc. La segunda, es la concepción del “modelo de escenarios” que de un modo general podría vincularse a la de Maturana si consideramos que, este último, apunta a la constitución de los sistemas sociales humanos como redes de conversaciones. El punto sería entender las percepciones disciplinares de cada uno. Malina habla de sistemas sociales de modo diferente ya que para

<sup>71</sup> Malina. 2002, 304. Subrayado mío.

él la biología no supone un punto de partida, sino las relaciones sociales dadas. Malina dice: “¿De qué está formado un sistema social? *El sistema social está formado concretamente por individuos que, como todo ser humano en su respectiva sociedad, dan sentido a sus vidas siguiendo formas establecidas de interacción social denominadas «instituciones sociales» y actúan según estilos de conducta conocidos como «valores».* En otras palabras, los sistemas sociales están constituidos por las instituciones sociales, los valores (lo que se denomina «cultura») y la personalidad modal. El comportamiento que se ajusta al sistema social en el que una persona ha sido socializada e inculcada tiene sentido tanto para el individuo como para las personas que pertenecen a su grupo.”<sup>72</sup>

Para Maturana un sistema social es otra cosa. Para Maturana el sistema social tiene que ver con la estructura orgánica de los sistemas vivos de tercer orden. Estos coordinan

<sup>72</sup> *Ibíd.*, Página 306. Subrayado mío.

consensualmente sus acciones. Este sería el propósito de la comunicación (“Vamos a entender como comunicación al mutuo gatillado de conductas coordinadas que se da entre los miembros de una unidad social. De esta manera, estamos entendiendo como comunicación a una clase particular de conductas que se da con o sin la presencia del sistema nervioso en el operar de los organismos en sistemas sociales. Y como ocurre en toda conducta, si podemos distinguir el carácter instintivo o aprendido de las conductas sociales podremos también distinguir entre formas filogenéticas y ontogenéticas de comunicación. Lo peculiar de la comunicación, entonces, no es que resulte de un mecanismo distinto del resto de las conductas, sino que sólo se da en el dominio del acoplamiento social. Esto es igualmente válido para nosotros como descriptores de nuestra propia conducta social, cuya complejidad no significa que nuestro sistema nervioso opere de modo distinto”<sup>73</sup> No se

puede entender un sistema social fuera de esta urgencia orgánica de coordinación consensuada de sus acciones. Veamos como entienden Maturana y Varela los sistemas sociales:

Estos, como comunidades humanas, también tienen clausura operacional que se da en el acoplamiento estructural de sus componentes. Sin embargo, los sistemas sociales humanos, también existen como unidades para sus componentes en el dominio del lenguaje. La identidad de los sistemas sociales humanos depende, por lo tanto, de la conservación de adaptación de los seres humanos no solo como organismos, en un sentido general de los dominios lingüísticos que constituyen. Ahora bien, la historia evolutiva del hombre, al estar asociada a sus conductas lingüísticas, es una historia en la que se ha seleccionado la plasticidad conductual ontogénica que hace posible los dominios lingüísticos, y en la que la conservación de la

adaptación del ser humano como organismo requiere su operar en dichos dominios y la conservación de dicha plasticidad. De modo que, allí donde la existencia de un organismo requiere la estabilidad operacional de sus componentes, la existencia de un sistema social humano requiere de la plasticidad operacional (conductual) de ellos. Allí donde los organismos requieren un acoplamiento estructural no lingüístico entre sus componentes, los sistemas sociales humanos requieren componentes acoplados estructuralmente en dominios lingüísticos, donde ellos (los componentes) pueden operar con lenguaje y ser observadores. En consecuencia, mientras que para el operar de un organismo lo central es el organismo, y de ello resulta la restricción de las propiedades de sus componentes al constituirlo, para el operar de un sistema social humano lo central es el dominio lingüístico que generan sus componentes y la ampliación de las propiedades de estos, condición necesaria para la realización del

<sup>73</sup> Maturana y Varela. 1984. *El árbol del conocimiento*. Argentina: Lumen. Página 129.

lenguaje que es su dominio de existencia. El organismo restringe la creatividad individual de las unidades que lo integran, pues éstas existen para éste; el sistema social humano amplía la creatividad individual de sus componentes, pues éste existe para éstos.<sup>74</sup>

Si bien un dominio lingüístico es parte de los organismos del tercer orden tales como insectos y animales sociales, así como lo es del ser humano, estos primeros no conllevan al desarrollo del lenguaje. El lenguaje surge en el proceso de comunicación cuando, como resume Capra<sup>75</sup>: hay comunicación sobre comunicación. Esto es cuando un dominio lingüístico genera una interacción que va más allá de la conducta aprendida específica. Este es el caso del ejemplo de la gata<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, Página 132.

<sup>75</sup> Capra, *La trama de la vida*. Página 297.

<sup>76</sup> “Supongamos que cada mañana la gata maúlla y corre hacia la nevera. La sigo, saco la botella de leche, le pongo un poco en un bol y se la toma. Esto es comunicación: una coordinación de comportamientos mediante interacciones mutuas recurrentes, o

En tanto existe un acoplamiento estructural entre dos organismos la comunicación se puede resumir en

---

acoplamiento estructural mutuo. Supongamos, ahora que una mañana no sigo a la gata porque sé que no queda leche. Si el animal fuese capaz de comunicarme algo así como “!Hey!, he maullado tres veces, ¿dónde está mi leche? Esto sería lenguaje. La referencia sus maullidos precedentes constituiría una comunicación sobre otra comunicación y por tanto según la definición de Maturana, tendría la calificación de lenguaje. Los gatos no pueden usar lenguaje en este sentido, pero los grandes simios pueden muy bien ser capaces de ello. En una serie de experimentos bien conocidos, psicólogos americanos demostraron que los chimpancés pueden no sólo aprender muchos signos de un lenguaje, sino también combinarlos para crear nuevas expresiones. Una hembra llamada Lucy inventó varias combinaciones de signos: “fruta-bebida” para melón, “comida-llorar-fuerte” para rábano y “abrir-beber-comer” para nevera. Un día, al ver que sus “parientes” humanos se preparaban para irse. Lucy se disgustó mucho y dibujó “Lucy-llorar”. Al hacer esta afirmación sobre su llanto evidentemente comunicaba algo sobre una comunicación. “nos parece”, escribieron Maturana y Varela, “que en este punto, Lucy está “lenguajeando”.” Capra, *La trama de la vida*. 298.

coordinación de consensos conductuales. De aquí que animales y humanos podemos interactuar a partir de un dominio lingüístico establecido por esa interacción: comer, dormir, necesidades fisiológicas. Pero cuando este proceso, dinámico sí, es afectado por circunstancias propias de la dinámica cotidiana, el proceso de comunicación se rompe: no hay leche, estoy enfermo y no puedo sacarte a pasear, etc.

Por esto Maturana y Varela tienen que recurrir a la redundancia para mostrar este segundo nivel del proceso de comunicación: “El lenguaje como fenómeno biológico consiste en un fluir en interacciones recurrentes que constituyen un sistema de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales”<sup>77</sup>. En el primer caso: coordinaciones conductuales consensuales, se da el dominio lingüístico básico, pero en el segundo caso: de coordinaciones conductuales consensuales, se implica

---

<sup>77</sup> *De la biología a la psicología*, 87.

lo que ellos llaman “reflexión lingüística”<sup>78</sup>. El primer caso, es el caso de la gata. Esta ha creado con su amo una serie de códigos en la recurrencia conductual. Una vez que tal comunicación se cierra por realización u omisión no pasa nada más: la gata estará satisfecha o frustrada. En el caso de Lucy, este otro nivel, sí existe reflexión lingüística, Lucy puede describir por medio de signos su sentimiento una vez que la comunicación básica ha sido satisfecha o frustrada.

Se abre un nuevo nivel de comunicación que Maturana llama “autoconciencia”. En este nivel se puede describir la descripción de las coordinaciones conductuales consensuales. Lucy, si continúa el proceso de comunicación, conformará un sistema social con sus “parientes” y esto les dará identidad. En este nuevo espacio, se podrán hacer descripciones de las descripciones hasta el infinito. La autoconciencia y la conciencia resultarán en un campo de

coordinaciones conductuales altamente complejo y abstracto.

Una vez que el lenguaje, como propiedad emergente, se logra, no queda ahí, estable, sino que se realiza constantemente (recursivamente) a través del lenguajear y el emocionar, es decir, del conversar. Aquí está lo brillante de esta teoría. Lenguajear es estar en el lenguaje, como dice Capra, tejer constantemente la red lingüística en la que se está inmerso<sup>79</sup>: “Mediante el lenguaje coordinamos nuestro comportamiento y juntos mediante el lenguaje damos a luz a nuestro mundo...” Pero aquí podemos caer en un tipo de abstracción que nos aleja de lo central de la teoría de Maturana, para él “la existencia humana se realiza en el lenguaje y lo racional, desde lo emocional. En efecto, al invitar a reconocer que las emociones son disposiciones corporales que especifican dominios de acciones, y que las distintas emociones se distinguen precisamente porque

especifican distintos dominios de acciones. Invito a reconocer que debido a esto todas las acciones humanas, cualquiera sea el espacio operacional en que se den, se funda en lo emocional porque ocurren en un espacio de acciones especificado desde una emoción.”<sup>80</sup>. Y sigue diciendo Maturana “Al movernos en el lenguaje en interacciones con otros, cambian nuestras emociones según un emocionar que es función de la historia de interacciones que hayamos vivido, y en la cual surgió nuestro emocionar como un aspecto de nuestra convivencia con otros fuera y dentro del lenguajear. Al mismo tiempo, al fluir nuestro emocionar en un curso que ha resultado de nuestra historia de convivencia dentro y fuera del lenguaje, cambiamos de dominio de acciones y, por lo tanto, cambió el curso de nuestro lenguajear y de nuestro razonar. A este fluir entrelazado de lenguajear y emocionar lo llamo conversar, y llamo conversación al fluir en conversar en

---

<sup>78</sup> *El árbol del conocimiento*. 139.

---

<sup>79</sup> *La trama de la vida*. 299.

---

<sup>80</sup> *De la biología a la psicología*, 90.



una red particular de lenguajear y emocionar.”<sup>81</sup> Por eso, al inicio de esta reflexión tomamos el concepto de cultura de Maturana como una red de conversaciones. Esto lo cambia todo.

Así, el punto central se orienta hacia una comprensión de la dinámica de las conversaciones en un momento concreto del tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, aunque en distinta perspectiva la propuesta de Bruce Malina sobre el modelo de escenarios se torna un camino muy interesante para entender los textos bíblicos. Se pasa de la visión estática del estudio de la gramática y la semántica, incluso de la historia, a la visión compleja de un texto como una parte de una conversación.

Dentro del complejo problema de comprender la comunicación humana, se da la conciencia que el ser humano se construye desde su peregrinaje histórico, de ahí nacen sus referentes como puntos clave en su devenir. A esto se le puede llamar historia

significativa en el sentido de narración significativa (esto también lo ha visto Croatto, ver nota 53). El lenguajear trasciende el presente en que se da la conversación, lo trasciende en el sentido de reflexionar, no solo sobre el presente en donde existe el emocionar que gatilla la comunicación misma, sino que también la memoria se considera algo diferente de ese presente: un pasado significativo construido desde el presente y vivenciado desde ese presente pero visto como anterior. El tiempo narrativo es fundamental para comprender este punto. La autoconciencia humana construye en un modelo de tiempo particular otros mundos que considera le dieron origen. Pero estos mundos existen alternativamente en el presente aunque desde el punto de vista narrativo propio de la conversación se encuentren en el pasado. Pasado, presente y futuro son funciones narrativas surgidas del emocionar y lenguajear del presente real como experiencia concreta vivida significativamente y que genera la urgencia de comunicación.

En mi criterio, el texto conforma un cuarto orden (dentro de la teoría de Maturana). Este es la forma como la conciencia humana deja descripciones de su peregrinar histórico, sus sueños, frustraciones, reflexiones, y demás. Lo escrito es un esfuerzo por hacer de la memoria genética algo más amplio y rico, complejo y plástico que nos permite la capacidad de un constante reflexionar sobre lo que somos.

Los textos son conversaciones suspendidas en el tiempo. Es también parte de la cultura occidental la preocupación por esclarecer lo histórico y su significado, el origen de las cosas. Es a la vez un acto retórico. Así lo ve George Kennedy:

Aunque las mitologías del mundo hablan de un dador de nombres (en referencia a la labor dada por Dios a Adán) u ofrecen alguna explicación de los orígenes del lenguaje, los pensadores no occidentales de los tiempos históricos parecen no tener mucha preocupación con este tema. Es característico del pensamiento logo céntrico occidental querer

---

<sup>81</sup> *De la biología a la psicología*, 92.

encontrar orígenes, y preferiblemente un único principio originante, desde el cual todo puede ser trazado. Todo origen del habla es un acto retórico que inscribe la hipótesis entre alguna totalidad de significación con la cual el autor está comprometido. En mi caso, supongo que esto incluye la creencia en la base material de la vida, en la evolución humana desde los ancestros primates, y en la importancia de la retórica para la sociedad humana.<sup>82</sup>

Como Wuellner, Kennedy también entiende que la retórica es un proceso constituido por energía: “Las analogías entre aspectos de la conducta animal no humana y los conceptos tradicionales de retorica entre seres humanos sugieren que la retórica tiene su bases en instintos naturales y sostienen la hipótesis que es una forma de energía. La retórica es

---

<sup>82</sup> George Kennedy. 1998. *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross-Cultural Introduction*. New York-Oxford: Oxford University Press. Página 30.

biológicamente previa al lenguaje y a la intencionalidad consciente. El más fundamental de los instintos que crearon la retórica es el instinto de auto preservación y para preservación de la línea genética. Entre los animales sociales esto ha sido ampliado para incluir la preservación y bienestar de la familia, el grupo social, y otros miembros de la especie...”<sup>83</sup>

Insisto en subrayar que esta búsqueda mía de dar al lenguaje una base física concreta deviene de la preocupación de explorar la corporalidad como sustento de la vida humana. A la vez, entender la cultura como un hecho biológico de modo que se pueda comprender a la vez al ser humano como realmente parte de los ecosistemas. Pero también, buscar un punto de encuentro entre los sistemas no-lineales y la producción del lenguaje, así como la recursividad de lenguaje con relación a la geometría fractal y a la retórica. El lenguaje humano, en mi criterio, sigue los mismos patrones de la vida en sus

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 26.

dimensiones físicas y químicas, la mente y la conciencia (que no tiene nada que ver con la moralidad) son fenómenos emergentes de la existencia en el lenguaje y por ende, lenguaje.

Las implicaciones para la exégesis, para mí, son decisivas. Se trata de entender los procesos de mimesis de la vida toda que nos cruzan, que nos conforman y nos han hecho lo que somos. La lectura de la Biblia es una lectura de la vida, en este sentido. Al abandonar nuestro mundo en el uso un lenguaje que devino de conversaciones que no son nuestras, afectamos directamente el destino de nuestro mundo neotrópico. Cada cultura es una red de conversaciones abierta en donde se interactúa no solo entre los seres humanos sino con los ecosistemas en donde esas conversaciones se dan. Sería posible, entonces, entender, cómo ha sido violento y qué clase de violencia es el hecho de haber sido despojados durante siglos de nuestros lenguajes originarios. Y cómo hoy esa misma violencia resulta en una suerte de pérdida de la mente humana, de

humanidad del ser, cuando se construyen ciudades que licúan la diversidad o la restringen a formas artificiales de existencia a través de los medios y las marcas.

La lectura de la Biblia, supone la creación de escenarios, como lo afirma Malina. Escenarios de los tiempos en donde las redes de conversaciones estuvieron vivas, dándoles su fuerza y vitalidad a los sistemas sociales humanos, al mismo tiempo buscando los escenarios nuestros hoy en su complejidad y simplificación. Lo único es que los escenarios de ayer y los de hoy no son europeos ni estadounidenses. Por lo que la tarea de leer hoy es la tarea de recuperar nuestras conversaciones.

He tratado hasta ahora de entender el lenguaje desde Maturana y Varela, y veo en Malina la posibilidad de crear escenarios para el mundo de la Biblia, con Wuellner, Kennedy y otras personas, la capacidad generadora de lenguaje de la retórica. Falta lo más importante: la búsqueda de mi mundo y la creación de escenarios viables para

religar conversaciones en el tiempo y el espacio. Esto es lo que entiendo por religión: la capacidad de reverenciar las conversaciones como espacios de humanidad. Así que, como cristiano que soy, considero que leer los textos bíblicos desde este presente es la tarea de generar ruido comunicacional. En el aprender a escuchar la complejidad de la vida, obviando las respuestas prefabricadas que sostienen los órdenes presentes.

### **En el principio era la palabra**

Lo que sigue es parte del artículo que escribí hace un par de meses para el libro en honor del profesor Victorio Araya. Considero que puede ser ilustrativo del tipo de lectura bíblica que propongo.

Tratar de leer el Prólogo del Cuarto Evangelio (en adelante CE) desde la perspectiva que proponemos resulta un riesgo. Se trata de un texto que ha desafiado a la exégesis desde sus inicios. Bien hace Raymond Brown

cuando al inicio de su comentario sobre este pasaje señala: “Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M. A. Aucoin señala que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo”<sup>84</sup>.

No obstante, la historia de la exégesis del Prólogo muestra un esfuerzo continuado para tratar de comprender, en el contexto de la intertextualidad del siglo primero, algunos modelos de interpretación del Prólogo. El tema central en discusión es el significado de logos (Palabra en griego). Este ha sido interpretado a la luz de las tradiciones sobre la Sabiduría<sup>85</sup>, la Torá<sup>86</sup>, el logos

---

<sup>84</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 1979, pág. 192. Léon-Dufour señala: “A primera vista el prólogo resulta desconcertante para muestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y sus cesión, obedecen a unas estructuras mentales distintas de las nuestras.” 1989. *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme. Vol. I. Pág. 34.

<sup>85</sup> Brown, *El evangelio según San Juan XIII-XXI*, 1979, pág. 1501.

filónico<sup>87</sup>. O como elemento que trasciende estas concepciones “designio primordial, palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás” y en consecuencia, refuta la vinculación con la Ley y la Sabiduría<sup>88</sup>. O como fusión de todas ellas en un nuevo contexto<sup>89</sup>.

Lo que queda claro en el Prólogo es que cualquier cosa que se diga o implique del logos recae en la persona de Jesucristo (Jn 1.17-18). Al comprender el Prólogo como un poema<sup>90</sup> gran parte de las discusiones

---

<sup>86</sup> Malina B. 1998, pág. 36

<sup>87</sup> Waetjen, 2001

<sup>88</sup> Mateos, 1982, pág. 54

<sup>89</sup> Schnackenburg, 1980, pág. 308

<sup>90</sup> Malina B. y., 1998, pág. 34. En su amplio estudio de la metáfora Paul Ricoeur, define la poesía en el contexto de los orígenes de la retórica del siguiente modo, que es por demás significativo para esta reflexión: “La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.” Ricoeur. 2001. *La*

tenderán a relativizarse, estamos ante un texto que es polisémico en sí mismo, relaciona cosas que, en el discurso lógico no se podrían relacionar fácilmente. Así el Prologo teje una serie de relaciones de riquísimo significado antropológico: palabra-vida-luz-corporalidad-gracia-verdad-adopción en una nueva familia-Dios. Esta lista no comprende una explicación de términos teológicos en primera instancia, sino un conjunto de riqueza simbólica y abre dimensiones nuevas a la experiencia de quienes formaron parte de la comunidad o comunidades que compartían un mundo común con el autor del CE. Pero también, a la vez, el Prólogo teje con otros hilos que forman parte orgánica de su tejido: luz-oscuridad, aceptación-rechazo, lo propio-lo que es ajeno, Moisés-Jesús, Juan-Jesús, testimonio.

El volumen de información es tan rico y denso que resulta imposible, e innecesario, elaborar una explicación

---

*metáfora viva*. España: Editorial Trotta. Pág. 20.

de su sentido. Siendo este, como poema que es, algo no unívoco, sino abrumadoramente ruidoso. K. Hayles indica sobre el ruido en la información lo siguiente:

Paulson observa que cuando leemos una obra literaria difícil, por ejemplo un poema, hay partes típicamente de él que no entendemos, las cuales nosotros procesamos solo como ruido en lugar de información. Como un resultado de la primera lectura nuestros procesos cognitivos son ligeramente reorganizados. Cuando leemos el poema otra vez, más de él es procesado como información porque ahora leemos a un más alto nivel de complejidad. En consecuencia el proceso de lectura instancia la relación simbiótica entre complejidad y ruido, por eso es la presencia de ruido lo que fuerza el sistema a reorganizarse a sí mismo a un nivel más alto de complejidad. Siguiendo a Jurij Lotman en *The Structure of the Artistic Text*, Paulson señala que esta creciente complejidad lejos de

ser accidental es de hecho el resultado (éxito) deseado de un texto artístico. El define literatura como comunicación elaborada para maximizar el rol positivo del ruido. Este punto de vista implica que el ruido o los elementos no asimilados en un sistema son cruciales para su desarrollo continuo. Entonces, la literatura puede jugar un rol importante en la cultura contemporánea, Paulson señala, precisamente porque es marginal. Percibida como demasiado ruido por una cultura inmersa en los medios electrónicos y en donde su condición de iletrada está incrementándose, la literatura tiene un potencial transformativo que podría no tener si estuviese posicionada en el centro. Una fortaleza del acercamiento de Paulson es la persuasiva conexión que forja entre la teoría de la información y el procesamiento cognitivo.<sup>91</sup> pag. 20.

---

<sup>91</sup> K. Hayles. 1991. *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago:

¿Qué se espera al abrir un texto como el CE con un poema? La discusión ha sido densa en torno a la relación del Prólogo con el resto del evangelio y es evidente que tal relación existe. Neyrey habla de una obertura que se irá desarrollando en el resto del evangelio<sup>92</sup>. La imagen está en lo correcto más allá de las pretensiones del autor. Una obertura supone el anuncio de un tema que irá mutando a través de toda la obra, en algunas secciones de forma clara y en otras a manera de evocación o sugerencia. Se trata de una forma plástica de trabajar la una frase musical. Del mismo modo

---

University of Chicago Press. Pág. 20.

<sup>92</sup> Neyrey, 2007, pág. 42. Del mismo modo piensa Bultmann: "And yet the Prologue is an introduction –in the sense of being an overture, leading the reader out of the commonplace into a new and strange world of sounds and figures, and singling out particular motifs from the action that is now to be unfolded. He cannot yet fully understand then, but because they are half comprehensible, half mysterious, they arouse the tension, and awaken the question which is essential if he is to understand what is going to be said." *The Gospel of John. A Commentary*. 1971. Philadelphia: Fortress Press. Pág. 13.

que un tema puede ser asociado a muchos otros temas que gatillaron la imaginación del compositor, la obra tendrá su propia manera de tratarlo y darle forma. Convergen en ella todo lo sabido y aquello que se intuye dentro de un mundo construido con un lenguaje particular con ciertos límites pero a través de un producto infinito. Esto ha sido magistralmente propuesto por las Variaciones Goldberg de J. S. Bach.

Ordenado para mostrar este encabalgamiento de relaciones veamos el Prólogo:

Principio-Logos

Logos-Dios

Principio-Logos-Dios

Logos-creador de todo

Logos-vida

Vida-Luz de los seres humanos

Luz vs tinieblas

Juan-testimonio de la Luz

Luz-verdadera

Luz-que alumbra a todo ser humano

La Luz venía al mundo

La Luz estaba en el mundo

El mundo fue hecho por la Luz

El mundo no conoció a la Luz que vino  
La Luz vino a los suyos  
Los suyos no recibieron a la Luz  
Los que recibieron a la Luz-creyeron,  
 fueron hechos Hijos de Dios  
 El Logos se hizo carne  
 El Logos habitó entre nosotros  
 Vimos la gloria del Logos  
 Logos como el unigénito del Padre  
 lleno de gracia y de verdad  
 Juan dio testimonio del Logos  
 El Logos viene después de mi pero era  
 ante de mi  
 De la Plenitud del Logos tomamos  
 todos  
 La Ley por Moisés, la gracia y la verdad  
 por Jesucristo  
 Solo el unigénito vio a Dios  
 El que está en el seno del Padre le ha  
 dado a conocer.

*Un tema presente: la luz*

Al revisar el evangelio desde esta relación entre Logos y Luz vemos que, Luz aparece en otros 6 pasajes: 3.19-21, 5.35, 8.12, 9.5, 11.9-10, 12.35-36, 46. La relación Luz-Vida en 1.4 reaparece en 8.12 (ver Pro 6.23,

Salmos de Salomón 3.12, Oseas 10.12 todos en la versión de los LXX). Al mismo tiempo 8.12 es retomado por 9.5. En 9.4 se había dicho “Me es necesario hacer las obras del que me envió, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.”, pasaje que tiene eco en Juan 11.9-10: “Respondió Jesús: --¿No tiene el día doce horas? Si uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. Pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él.”, y este en 12.35-36, 46: “Entonces Jesús les dijo: -- Aún por un poco de tiempo la luz está entre vosotros; andad entretanto que tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, porque el que anda en tinieblas no sabe a dónde va. Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz. Habiendo dicho Jesús esto, se fue y se ocultó de ellos... Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas.” Texto que cierra un círculo con 1.7: “Este vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él.” Sin embargo, el contexto anterior a 3.19-

21, es decir 3.12-17 establecer la relación entre creer y tener vida para luego cerrar la sección con “Y esta es la condenación: la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas, pues todo aquel que hace lo malo detesta la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean puestas al descubierto. Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que se ponga de manifiesto que sus obras son hechas en Dios.” En 12.46 el tema de la luz está entretejiendo de nuevo estos temas del capítulo 3:

Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en tinieblas. Al que oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene quien lo juzgue: la palabra que he hablado, ella lo juzgará en el día final. Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre, que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar. Y sé que

su mandamiento es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho". Juan 12.46ss

Lo que deseo mostrar es que la decisión de abrir el CE con un poema es consecuente con una perspectiva que avanza en espirales, entrelazando temas, discursos y narraciones. El tema de la luz que reaparece en el capítulo 3 se da en medio de la noche, en la oscuridad, para luego volver de otro modo, en el capítulo 9 en donde la cuestión es la oscuridad de un ciego de nacimiento y las contradicciones que conlleva, para este hombre, recobrar la vista, es decir, poder andar en la luz.

*Un tema ausente pero sugerido: el espíritu*

Algo más complejo sucede con el testimonio de Juan 1.6ss. Este testimonio se retoma en 1.19-34. Pero se da un giro especial al presentar el tema del bautismo de Jesús en unión al

descender del Espíritu sobre este: "Además, Juan testificó, diciendo: "Vi al Espíritu que descendía del cielo como paloma, y que permaneció sobre él. Yo no lo conocía; pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: "Sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo". Y yo lo he visto y testifico que este es el Hijo de Dios." (Juan 1:32-34)

El tema del Espíritu se retoma en el capítulo 3 vinculado con el agua (3.5). En un contexto en donde el agua es el motivo central, vuelve de nuevo el tema del Espíritu: 4.23-24: "Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ciertamente a los tales el Padre busca que le adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren." En el pasaje se vincula Espíritu y verdad. La verdad vinculada a la luz aparece 1.9, y vinculada a gracia y a Jesucristo en 1.17. En 6.63 de nuevo aparece el Espíritu: "El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las

palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida.", texto que hace eco de 3.34: "porque aquel a quien Dios envió, las palabras de Dios habla, pues Dios no da el Espíritu por medida."

En 7.38-39 se retoma el tema del Espíritu en un contexto que lo vincula directamente con el agua y con la vida: "El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior brotarán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado." El tema del Espíritu seguirá mutando en Juan, asumiendo otras tonalidades con relación al nivel de intimidad en que se orienta la sección comprendida por los capítulos 13-17. Allí, se denomina Espíritu de la Verdad (14,17; 15.26, 16.13). El clímax de este tema llega en 20.22: "Y al decir esto, sopló y les dijo: -- Recibid el Espíritu Santo." Esta última afirmación es el punto de referencia desde donde se puede iniciar la lectura del Prólogo. Es decir, el final nos hace recurrir al

principio, pero a un principio significativamente enriquecido.

En realidad los temas no se clarifican en el camino que van siguiendo en el tejido del texto. Por lo menos considero que este no es propósito. Al contrario, los temas van cobrando mayor profundidad y complejidad. El poema inicial no pretende ser un resumen de lo que se expondrá en el CE, quiere ser una obertura de una compleja sinfonía de posibilidades de sentido. Las imágenes se entrelazan con otras imágenes que cobran nueva luz pero que se mantienen en una cierta oscuridad. Tal vez esta complejidad es lo que en varios momentos reclaman diversos personajes de la trama en especial en los capítulos 7 y 8: “¿Qué significa esto que dijo: "Me buscaréis, pero no me hallaréis, y a donde yo estaré, vosotros no podréis ir"? (7.36). Pero también los discípulos:

Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: "Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me

veréis"; y "porque yo voy al Padre"?  
Juan 16.17

### *La incertidumbre de un antilenguaje*

El CE genera incertidumbre. La luz aclara el caminar humano, permite diferenciar aquello que son sombras de aquello que es real. Pero, el motivo de la luz en el CE, no lo hace a través de una explicación sobre qué cosas están de un lado o de otro, sino que muestra a través de relatos y discursos la complejidad que existe entre los deseos, los hechos, los compromisos, las búsquedas de las personas frente al abrazar o no un nuevo punto de referencia, Jesús, en este caso. De ahí la incertidumbre, del construir un tejido en donde se dibujan las distintas crisis que un lenguaje propio, altamente enriquecido, crea. La mejor forma de mostrar este fenómeno es a través de diálogos como los que encontramos en los capítulos 3, 4, 7-8, 9, 10, 13-16. Todos estos diálogos están entrelazados con los temas del Prólogo en esta recursiva espiral que

va acumulando significación, que, a su vez, producen preguntas, cuestionamientos, nuevas crisis en todos los sectores dibujados. Excepto en dos: el autor y sus lectores. Ambos comparten un mismo lenguaje.

En esta última afirmación asumimos la posición de Bruce Malina, para quien el grupo juanino es una antisociedad y su producción escrita, en particular el CE, es antilenguaje. Una antisociedad “es una sociedad que se sitúa entre otra sociedad como alternativa consciente a la segunda, es un modo de resistencia que puede tomar la forma de simbiosis pasiva o de activa hostilidad o aún destrucción”<sup>93</sup>. Las personas que participan en este tipo de sociedades son personas consideradas por la sociedad en general como “inconformes”, como personas que no caben plenamente dentro del mundo significativo de esta y son, en consecuencia, estereotipadas, reprimidas, exiliadas o encarceladas. Las antisociedades están marcadas por un distanciamiento o separación de la

---

<sup>93</sup> Malina B., 1994, pág. 175



sociedad en donde habitan. Para usar un término contemporáneo –dice Malina- se trata de no-personas, personas que han experimentado despersonalización socialmente sancionada<sup>94</sup>. Al tratarse de grupos que interactúan de forma constante, son capaces de crear condiciones de comunicación particulares que utilizan el idioma de la sociedad en donde habitan de un modo particular a su situación. En consecuencia, no se trata de un lenguaje técnico (por ejemplo, aquel usado por médicos, policías, y demás), sino de un lenguaje que comunica una percepción de la realidad tal y como es experimentada por el grupo y que se opone a otra percepción de la realidad que es la dominante:

In John's case, the document does indeed point to an audience composed of individual who emerged from and stand opposed to society and its competing groups. In concrete terms, the larger groups, which John's collectivity

---

<sup>94</sup> Malina B., 1994, pág. 175

opposes, include "the (this) world" (79 times in John; 9 times in Matthew, and 3 each in Mark and Luke), and "the Judeans" (71 times in John; 5 times in Matthew and Luke; 7 times in Mark) These groups adamantly refuse to believe in Jesus as Israel's Messiah, and therefore the Johannine group stands over against them. In addition, Raymond Brown (1979, 168-69) has singled out four other competing groups: the adherents of John the Baptist who do not as yet believe in Jesus, and three groups that claim to believe in Jesus –crypto-Christians, Christians from the house of Israel, and Christians of the apostolic churches. This last group comprises perhaps "the sheep that do not belong to this fold" (John 10.16) with which John's group has some relationship through the "shepherd". John's antilanguage is a form of resistance to this range of competing groups and develops for

positive and negative reasons to be considered shortly.<sup>95</sup>

Entonces un antilenguaje funciona como proceso de interacción e interligazón afectiva a través de valores que distinguen a la antisociedad y la sitúan aparte de la sociedad en general en donde habita. Un antilenguaje sirve para mantener la solidaridad interna del grupo (amor) que está bajo presión. "En consecuencia, para mantener solidaridad con sus compañeros de la antisociedad y no caigan dentro de los márgenes de los grupo que abandonaron o de los cuales fueron expulsados, alguna clase de ideología junto con el anclaje emocional en la nueva colectividad es necesaria."<sup>96</sup>. De este modo el proceso de constitución de la antisociedad y su antilenguaje requiere de un proceso de

---

<sup>95</sup> Malina B., 1998, pág. 10. Esta, me parece, es una forma más consecuente de leer la posición de R. Brown en *La comunidad del discípulo amado*, donde este comprende al grupo juanino como una secta.

<sup>96</sup> Malina B., 1994, pág. 176

resocialización de modo que dentro del grupo se establezcan fuertes lazos afectivos. La mejor forma de relacionarse en un antilenguaje es la conversación y sus modos implícitos de reciprocidad<sup>97</sup>. En el CE esto es evidente en 3.1-4.42; 5.10ss; 6.22ss, 9.13-10.42; 11.1-44; 11.45-12.36a; 13-17.

Además de la resocialización, el antilenguaje crea nuevos y únicos significados para palabras de uso común, por ejemplo “yo y el Padre somos uno” (Jn 10.30). Cualquiera en el contexto del CE podía entender las palabras mas no comprender el significado que de ellas se deriva. También la metaforización del significado de palabras o expresiones, de ahí la complejidad que se deriva de explicar el sentido de las afirmaciones “yo soy... pan, luz, una puerta, vida, camino vid” en el evangelio. Estas afirmaciones llevan el sentido a niveles de riqueza que no son propios del uso cotidiano. Malina concluye diciendo:

---

<sup>97</sup> Malina B., 1994, pág. 176.

John writes for persons actually living in an alternate society embedded in a larger society, that of “this world” and of “Judeans”. While we may presume that John’s social situation does not determine his personal genius or the exact form that his work has taken, we can be reasonably certain that this social situation did determine and define the limits within which he was able to select features that would make sense to his audience as well as the general shape of the patterns of perception available to members of his group. The perceptions of the author of John and of the association to which he belonged were realized and articulated in language, and John’s language is antilanguage.<sup>98</sup>

¿Quiénes son los héroes en el CE? De manera sucinta quisiera responder a esta pregunta con una serie de contrastes que resultan evidentes. Si consideramos que en el Prólogo, en 1.12 se plantea de forma clara el valor

---

<sup>98</sup> Malina B., 1994, pág. 178.

central del Evangelio, a saber: “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.”, y vemos a través de este prisma el evangelio los contrastes son iluminadores.

El primer caso es el de Nicodemo en el capítulo 3. Este llega de noche a hablar con Jesús y afirma el honor de este: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.” (Juan 3:2) Luego en el devenir del diálogo “Jesús le respondió: -- Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Juan 3.10-12) La relación entre las palabras de Nicodemo “Rabí, sabemos...” y las de Jesús “Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto?”, muestran dos dimensiones experienciales distintas que luego Jesús señalará como pertenecientes a

dos perspectivas distintas que no logran comunicarse entre sí: la que viene de arriba y la que viene de abajo.

En el siguiente capítulo (Juan 4), ocurre el diálogo entre Jesús y la mujer samaritana, justo a medio día, en el momento de mayor luz (en contraposición a la noche en que se mueve Nicodemo), luego de un diálogo que se torna juego, la mujer pasa del tema del agua (tema del juego) a la dimensión espiritual: ¿dónde debemos adorar? La cuestión lleva implícita un problema cultural: Jerusalén-ustedes-los de Judea/nuestros-padres-este-monte. En primera instancia la respuesta de Jesús aflora como contradicción religioso-cultural: ustedes adoran lo que no saben, la salvación viene de los de Judea. Sin embargo, luego, Jesús abre una posibilidad que permitirá que ambos (la mujer y Jesús) puedan compartir un lenguaje común: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren.” (Juan 4.23) La mujer

profundiza el nivel de la conversación: “Le dijo la mujer: -- Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. Jesús le dijo: -- Yo soy, el que habla contigo.” (Jn 4.25-26) El conocimiento de Jesús resulta en la clave para que la mujer se torne en foco de iluminación para su comunidad: “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo: "Me dijo todo lo que he hecho"." (Juan 4.39) El creer se transforma en convivir (Jesús se queda allí dos días según Jn 4.40), en el convivir la comunidad de samaritanos afirma: “Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo.” (Juan 4.42)

En el episodio de Nicodemo los saberes se tornan distancia, cada quien habla desde su saber, y entre ellos no se da un proceso de comunicación. Nicodemo no aprende, no puede, su lenguaje no es capaz de interactuar con el lenguaje de Jesús. En el

episodio de la mujer samaritana, sucede lo contrario: de la situación concreta (hora, calor, sed, pozo) se transita al juego (tú me pedirías de esa agua/dame de ella para que no tenga que volver al pozo), luego interrogante (¿Dónde debemos adorar?) para luego transformarse en relación a través de un conocimiento profundo de cada uno de los que hablan (me ha dicho todo lo que he hecho). Se da una comunicación de saberes compartidos, se conversa y en el conversar se establece una relación de confianza y hospitalidad (Jesús convive con ellos dos días). En el capítulo 4, quienes no entienden lo que sucede son los discípulos: se asombran de que hable con una mujer, no entienden el juego en torno al tema de la comida, pero no preguntan (Juan 4.27-38). Su experiencia en el lenguaje no les permite profundizar la relación con Jesús. Estos desaparecen en el verso 39.

Mujeres y enfermos sanados son los que comparten el lenguaje de Jesús. Los demás parecen no entender las cosas que Jesús habla. Estas marcas

narrativas constituyen prueba de la hipótesis de Malina. La comunidad joánica es una comunidad de personas excluidas (despersonalizadas) como él mismo lo es: "Otros decían: "Este es el Cristo". Pero algunos decían: "¿De Galilea ha de venir el Cristo?" (7.41); "Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta." 7.52). Quizá la peor crítica a la legitimidad de Jesús está entre las líneas del capítulo 8:

Respondieron y le dijeron: -- Nuestro padre es Abraham. Jesús les dijo: -- Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais. Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Entonces le dijeron: -- ¡Nosotros no hemos nacido de fornicación! ¡Un padre tenemos: Dios! Jesús entonces les dijo: -- Si vuestro padre fuera Dios, entonces me amaríais, porque yo de Dios he salido y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no

podéis escuchar mi palabra. Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis? El que es de Dios, las palabras de Dios oye; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: -- ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? (Juan 8.39-48)

La pregunta clave es: "¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra." (8.43) Diversos grupos presentados en el CE no pueden escuchar la palabra de Jesús porque viven en mundos distintos, que, si bien se entrelazan en un idioma común, tienen perspectivas diversas u opuestas de la realidad. Jesús es un galileo, un samaritano, un endemoniado, un hijo de fornicación,

aún en la intimidad los discípulos no entienden lo que Jesús habla: "Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: "Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis"; y "porque yo voy al Padre"?" (Juan 16:17) Es significativo que en este verso los discípulos, en la intimidad, no preguntan directamente a Jesús sino que se preguntan entre ellos.

Pero el CE trata sobre la comunicación (logos/palabra) y sobre como esa comunicación no es lineal o semánticamente eficiente, sino lo contrario. La palabra en el CE es metafórica creando puntos de contacto con diversas realidades: logos/palabra es vida, luz, pan, puerta; Jesucristo. Lo que crea el carácter metafórico del discurso juanino es la interacción puntual entre el mundo de arriba y el mundo de abajo en una persona que es experimentada por los distintos personajes del texto como inapropiada: galileo, samaritano, endemoniado, producto de la prostitución. ¿Cómo un grupo pudo crear, participar en esa creación

literaria y articular textualmente semejante catástrofe de percepción<sup>99</sup>. Esto es lo que me parece que, con toda coherencia y seriedad, responde Malina: se trata de una antisociedad constituida por no-personas (mujeres, samaritana/os, ciegos de nacimiento, personas muertas). Su lenguaje metaforizado expresa la vivencia de personas cuyo lenguaje, que es ilegítimo, ha mutado dentro de la sociedad que les ha excluido, reprimido, expulsado, o marginalizado, para legitimarse dentro del interior de relaciones nuevas que les constituyen en comunidad. Es un lenguaje de resistencia que se mueve dentro del idioma que comparte con la sociedad en general.

Dirá Eco, “Una vez interpretada, la metáfora nos predispone a ver el mundo de manera distinta, pero para interpretarla hace falta preguntarse no por qué sino cómo nos muestra el mundo de esa forma nueva”<sup>100</sup>. Esta implicación de las metáforas, la de ver

el mundo de manera distinta, orienta el trabajo hermenéutico al leer el CE ¿Cómo este construye un mundo nuevo desde los mundos posibles de la sociedad en donde está entretelado tanto el autor como la comunidad a la que se dirige? La pregunta que no podemos responder ahora es ¿cómo hemos tornado ese mundo nuevo, desencadenante de catástrofes perceptivas, en un mundo domesticado por los mundos posibles de nuestra enciclopedia, especialmente por la interpretación del logos juánico como la razón? Lo que hace del CE una obra de arte es que su dinámica excesivamente recursiva responde a una situación espiritual en donde el núcleo simbólico fundamental es la imagen del Espíritu/viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu.” (Juan 3.8) El CE es poesía no teología, habla desde las entrañas de una comunidad ilegitimada, es expresión de una espiritualidad, no tiene que ver con un sistema religioso.

Es una afirmación de la legitimidad de la existencia social.

Acostumbrados nosotros, en Nuestra América, al peso de hablar con un lenguaje que no es nuestro, no es de extrañar que, cuando nos apropiamos del lenguaje para decir algo propio, el camino de la literatura y la música sean vehículos apropiados y pertinentes. Dentro de las formas propias de expresar nuestra experiencia vital lo real maravilloso y la nueva trova han podido expresar experiencias fundamentales: “yo vengo a ofrecer mi corazón... Cuando los satélites no alcancen... Yo vengo a ofrecer mi corazón.” He aquí un punto de encuentro entre dos culturas: el lenguaje que recursivamente se torna metáfora para decir el mundo nuevo que se está gestando dentro. Todo lenguaje rico en significados nos lleva a estimular la imaginación y la creatividad, crea un estado de apertura al infinito y el infinito antropológico, en nuestro mundo, es biodiverso, enrevesado, abigarrada fauna y flora en convivencia:

<sup>99</sup> Eco, 1992, pág. 169

<sup>100</sup> Eco, 1992, pág. 169

Todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza. Pero si el lenguaje de la barbarie desea someternos al determinismo lineal del tiempo, el lenguaje de la imaginación desea romper esa fatalidad liberando los espacios simultáneos de lo real. Ha llegado, quizá el momento de cambiar la disyuntiva de Sarmiento - ¿civilización o barbarie?- por la que Carpentier, y con él los mejores artistas de nuestra parte del mundo, parecen indicarnos: ¿imaginación o barbarie?<sup>101</sup>

El CE se puede leer desde nuestro mundo como estímulo a la imaginación, no necesariamente como teología, la Palabra (logos) es creadora de mundos, creadora de nosotros mismos, pero siempre creadora, imaginación desaforada, imaginación, sueños, creatividad, Palabra. Hablamos en español pero no como en España, el español de acá es un mundo alternativo, lleno de nuestros colores y formas. El surrealismo es lenguaje

europeo, lo real maravilloso caribeño, latinoamericano, universal, es la forma cómo hablamos sobre lo propio, en ese sentido es lengua sagrada, corazón de pueblos en simbiosis. “Nuestra literatura no es solo el testimonio de la irracionalidad delirante de un sistema, sino el eco vivo de una creatividad desbordante de todo un pueblo o, mejor, de un conjunto o comunidad de pueblos, cuya resonancia fluye a través de la pluma del escritor”<sup>102</sup>

A través de la literatura (y de la música) nuestro lenguaje se ha legitimado, nuestra palabra es legítima: “Se trata del reconocimiento universal, quizá por primera vez en la historia, de un fenómeno no individual sino colectivo, de la palabra de los pueblos marginados, de pueblos periféricos, de pueblos que, al decir de Sartre, hasta ahora han sido tan solo mirados, cosificados, objetos de la mirada agresiva de Occidente y que ahora comienza a devolver la imagen a mirar ellos también asumiendo su

conciencia de culturas relegadas.”<sup>103</sup> En palabras de Arnoldo Mora aquí el verbo no se hace carne, sino que la carne se hace verbo, la corporalidad se hace espíritu<sup>104</sup>. Este es el punto de encuentro entre dos experiencias humanas, ambas elaboradas desde antisociedades, ambas son antilenguajes, ambas hacen del idioma un espacio de recreación constante.

### **Un punto de encuentro: la tragedia**

El punto de encuentro entre estos dos mundos, el del Cuarto Evangelio y el de Nuestra América, es la tragedia. Paul Ricoeur hace el vínculo entre poesía, tragedia y mito al leer a Aristóteles:

La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una

<sup>101</sup> Fuentes, 1972, pág. 58

<sup>102</sup> Mora, 2001, pág. 89

<sup>103</sup> Mora, 2001, pág. 90

<sup>104</sup> Mora, 2001, pág. 91

representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.<sup>105</sup>

Reflexiono aquí en un campo muy frágil, quisiera apenas sugerir, para luego, en otro momento, profundizar. Lo real maravilloso y el realismo mágico hacen eco de nuestro mundo como tragedia y lo hacen a través del ejercicio de construir mito. La presencia del mito en la novela de Gabriel García Márquez ha sido expuesta anteriormente en este artículo a través de la perspectiva de Carlos Fuentes. El tiempo se diluye, presente y pasado, pasado y futuro están entretreídos y se tornan paradigmáticos. Así como paradigmática es la sinfonía plural (de pueblos, culturas...) en la voz de los narradores. La cualidad trágica de la novela *Cien años de soledad* ha sido expuesta por Jean Franco "El acto de leer es en sí mismo un acto de soledad

y de muerte que nunca puede repetirse. El desenlace enfrenta bruscamente al lector no con la comedia (porque superficialmente la novela parece cómica) sino con la tragedia."<sup>106</sup>

Con Paul Ricoeur, la poesía es tragedia y la tragedia es una forma de presentar lo humano como superior. El mythos es trama: "Todo se anuda en el término llamado mythos, que se puede traducir por intriga o trama. Efectivamente, aquí es donde se realiza esa especie de transposición de las acciones que Aristóteles llama la imitación de las acciones mejores: "El mythos constituye la imitación de las acciones. Así pues, entre el mythos y la tragedia no hay sólo una relación de medio a fin o de causa natural a efecto, sino una relación de esencia; por este motivo, desde las primeras líneas del tratado, la investigación se centra en los modos de componer las tramas". Por eso es importante para nuestro

propósito comprender bien la proximidad entre el mythos del poema trágico y la lexis en la que se inscribe la metáfora."<sup>107</sup> Dirá Ricoeur, "el mythos es la mimesis" para luego indicar "la mimesis es poesis y recíprocamente". Porque la imitación se realiza en la composición misma del mythos: "la mimésis es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la mimésis es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto."<sup>108</sup>

Ricoeur describe, entonces, la promoción del sentido que realiza la mimésis: "la elevación de sentido llevada a cabo por el mythos a nivel de poema, la elevación de sentido realizada por la metáfora a nivel de palabra, debería indudablemente hacerse extensivo a la katharsis, que podríamos considerar como una

<sup>105</sup> Ricoeur. 2001. *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta. Pág. 20.

<sup>106</sup> Franco, Jean. 1985. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel. S.A. Pág. 397.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, Pág. 55

<sup>108</sup> *Ibíd.*, Pág. 61

elevación del sentimiento, semejante al de la acción y al lenguaje. La imitación, considerada desde el punto de vista de la función, constituirá un todo, en el cual la elevación al mito, el desplazamiento del lenguaje por la metáfora y la eliminación de los sentimientos de temor y de compasión irían juntos.”<sup>109</sup>

Entonces en el poema trágico tenemos como concluirá Ricoeur “la expresión viva es lo que dice la existencia viva.”<sup>110</sup> Por ende, la mimésis en la poesía es poiesis vital, re-presenta, a través de un lenguaje creativo, es decir metafórico: “La metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que libera su función de descubrimiento.”<sup>111</sup> Digo representa porque la realidad es presentada por el lenguaje descriptivo, lo que nos permite apegarnos a procesos sociales

concretos, mientras que la representación aporta otra dimensión al lenguaje descriptivo que lo sobredimensiona, lo enriquece, lo transforma. De modo que, el lenguaje tiene una función “terrestre” que nos liga y nos vincula a la solución de la vida en el presente. Esta es la presencia. En el caso de la metáfora, esta re-presenta, vuelve a presentar lo que existe como descripción del lenguaje “terrestre” pero en una dimensión más elevada como había señalado Ricoeur. Lanza la existencia que se adormece en el lenguaje cotidiano, más formal y semántico, y le despierta a través de la creación de nuevas tramas (mythos) cuya plasticidad ira en relación proporcional con la capacidad creativa de quien genere la narración.

Esto funciona con mayor claridad en colectividades en donde la oralidad es el fundamento de la comunicación. El narrador se transforma en re-creador del relato cada vez que opera en la elocución del mismo, es un acto mimético en el sentido de Ricoeur, pero un acto mimético abierto, el

mythos será recreado en cada elocución. El grupo interlocutor generará operadores particulares para, también, recrear lo que escucha. En culturas basadas en la escritura, el texto fija la narración y en cierto sentido la hace aséptica, no hay movimiento sino una suerte de adormecimiento. Quien lee el texto narrativo es quien recrea, hace una mimésis particular. Mientras los textos antiguos tendían a ser leídos en voz alta para un grupo, hoy, se lee en el silencio del individuo. La mente se encarga de recrear en la intimidad lo narrado. Pero, en todo caso, esta reapertura y recreación del sentido tendrá su génesis en la capacidad del mythos de abrir nuevas alternativas de significación.

En el caso del Prólogo del CE se da en cada palabra o frase una gran acumulación de relaciones que funcionan en dos vías: una la lógica, la palabra que se transforma en luz, vida, y otra inversa en donde el hacerse carne en una persona concreta, Jesús, hace que lo dicho se devuelva necesariamente en dirección opuesta.

<sup>109</sup> Ibíd., Pág. 62

<sup>110</sup> Ibíd., Pág. 66

<sup>111</sup> Ibíd., Pág. 326



Esta dimensión que he señalado de crear recursividad a través de espirales de relaciones a través de palabras que van tomando nuevas formas en cada nueva mención sin lograr una solución descriptiva (presencia) sino que se abren en un complejo proceso de enriquecimiento simbólico constituyen la poiesis que cada quien, al escuchar, tendrá que realizar en un movimiento interpretativo que va desde el principio hasta el final y viceversa. Jesús es el héroe que, fracasado, logra superar el fracaso y es vindicado<sup>112</sup>. La trama, dice Culpepper, del evangelio como un todo se reproduce en cada escena<sup>113</sup>. Lo que hay que agregar es que al leer (oir) se da un efecto de mimesis tanto en la persona que lee como en quienes escuchan. La palabra se encarna en cada narración y teje en la trama a quienes participan del evento de elocución.

---

<sup>112</sup> Culpepper, Allan. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press. Pág. 83.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, Pág. 89

Del mismo modo, en el realismo mágico y en lo real maravilloso, sea el relato o sea la realidad, deambulan sin lograr una síntesis que sea susceptible al lenguaje descriptivo sino más bien al representacional o metafórico.

El lenguaje es lo determinante en ambos casos como mythos y como metáfora, como poiesis y mimésis. Se puede participar en la riqueza de esta forma de lenguaje en tanto no lleguemos a una conclusión, sino a una re-creación, a la elaboración de una nueva poesía que es la representación de la experiencia vida misma. La cuestión, desde la exégesis, no es que el texto lo lea a uno, sino que uno se haga texto, y uno, aquí, en Nuestra América, es un pueblo, constituido por muchos pueblos, tribus, modos de ser.

Sin embargo, esta solución hermenéutica sería totalmente cuestionable desde el punto de vista del lenguaje descriptivo. En ese contexto, la exégesis, pide claridad, explicación, historicidad, moraleja, lo que se dice debe ser útil y utilizable. Para quien asume la cualidad

metafórica del lenguaje, la única vía de comunicación intercultural, es el juego de la imitación (mimésis), la recreación del mythos sin más sentido que la corporalización de la palabra por el puro placer de aprender. Cuando este juego se reduce a operaciones hermenéuticas descriptivas, cesa el placer, cesa el juego, y cesa la cualidad metafórica del lenguaje. De nuevo quedamos adormecidos y nuestra imaginación, así como la creatividad, se hacen ley y soledad, abandono de la expresión viva que dice la experiencia viva<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Juan Mateos en 1982 publica el libro *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Cristiandad). Un texto que podría servir a quien desee realizar un estudio exegético formal como modelo. Inicia con el planteamiento del problema de estudio, el cual resume en un breve párrafo. Es puntual y claro. Pero, en el transcurrir del libro el autor va aportando elementos para hacer una lectura teológica de diversos textos o palabras. Luego de la conclusión delimita un modelo de interpretación teológica de palabras o perícopas. Es allí donde el libro deja de ser un texto puramente exegético (en sentido formal) y abre la posibilidad de saborear el sentido

Si en el caso del Cuarto Evangelio, el héroe es vindicado, en nuestra América, tal vindicación histórica es aún una búsqueda. No obstante, compartir la muerte, supone también abrirse a la vida y tragarla a cántaros. Este ha sido el camino de nuestro arte. Una búsqueda del conocimiento de lo que somos porque lo que somos no es una abstracción sino una reverberación de lo imposible: Nuestra América. Como decía Arnoldo Mora allá, la palabra se hace carne, aquí, la corporeidad se hace palabra. ¿Habrá algún punto de encuentro más allá de

---

simbólico de diversos pasajes de Marcos. Uno puede concluir que en la operación de descripción (exégesis formal) no se agota la lectura, sino que habría que realizar otra lectura, esta vez en el marco de la representacionalidad. Este autor muestra que en un pasaje existen gran cantidad de marcadores que permite una lectura teológica (simbólica). Según su proceder un texto tiene dos lecturas posibles y es la segunda en donde algunos de sus elementos hacen desplazar el sentido descriptivo al sentido metafórico. Habría que preguntarse ¿por qué es no se ha constituido en un libro de texto para aprender a hacer exégesis?

la textualidad en la incesante búsqueda del conocimiento profundo de lo que somos en la paradoja de la deslegitimación y la muerte abrazada febrilmente con un amor por la vida a toda prueba? Tal vez, como en Cien años de soledad, para que la vida continúe habrá que seguir leyéndola y, al leer, continuar escribiéndola para que esta no acabe jamás. Y, como Ti Noel, habrá que encontrar la humanidad en la confianza absoluta que lo humano se realiza al imponerse tareas en la matriz del Reino de este mundo.

## Bibliografía

- Assmann, Hugo. (2000). *Reencantar a educação*. Brasil: Editora Vozes.
- Ausejo, Serafín. (1981). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.
- Boff, L. (2001). *Espiritualidad, un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, Clodovis. (1980). *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme.

- Bohm, D. (2002). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según San Juan XIII-XXI*. Madrid: Cristiandad.
- Brown, R. (1979). *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad.
- Bultmann, Rudolf. (1971). *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia: Fortress Press.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Carpentier, A. (2001). *Concierto barroco y El reino de este mundo*. Chile: Andrés Bello.
- Carpentier, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Casalis, Georges. *Las buenas ideas no caen del cielo*. EDUCA: Centroamérica. 1979.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1992. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica
- Conti, Cristina. (1998). Propuestas de estructuración de la Carta de Santiago. En *Ribla* # 31. Páginas 7-23.
- Croatto, J. S. (1984). *Hermenéutica bíblica*. Argentina: Aurora.

- CUDECA. (2007). *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, Costa Rica: Sin publicar.
- Culpepper, Allan. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press Schnackenburg, R. (1980). *El evangelio según San Juan. I Versión y comentario*. Barcelona: Herder.
- Dauids, P. (1982). *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dibelius y Greeven. (1975). *James*. Philadelphia: Fortress Press-Hermeneia.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. España: Lumen.
- Egger, Wilhelm. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino.
- Fisichella, R. (1999). Teología. En L. y Pacomio, Diccionario teológico enciclopédico. (págs. 946-947). Navarra: Verbo Divino.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). Pedagogía de la interculturalidad. Heredia, Costa Rica.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Franco, Jean. (1985). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel. S.A.
- Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992.
- Fuentes, Carlos. (1972). *La nueva novela hispanoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A.
- Fuller, R. H.. 1979. *Fundamentos de cristología neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gallardo, Helio La "Teología de la liberación como pensamiento latinoamericano." En *Revista Pasos* Nro.: [56-Segunda Época 1994: Noviembre - Diciembre](#).
- García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España: Editorial Gedisa.
- García Márquez, G. (1999). *Cien años de soledad*. Barcelona: Mondadori.
- Hayles, Katherine. (1991). *Order and Chaos: Complex Dynamics in Literature and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, Katherine. (1998). *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: Gedisa.
- Hawking, Stephen. (2006). *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica
- Kauffman, S. (2003). *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. España: Tusquets Editores.
- Kennedy, George. (1998). *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross-Cultural Introduction*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Léon-Dufour, Xavier. (1989). *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Salamanca: Sígueme. Vol. I. Pág. 34.
- Malina, Bruce J.. (2002). Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13. En *Biblical Theological Bulletin*, volumen 32, number 2. Páginas 49-59.
- Malina, B. (1994). John's: The Maverick Christina Group. *Biblical Theology bulletin*, 24 (4), 167-182.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard. (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios*. España: Presencia Teológica

- Martin, R. P. (1988). *James*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Mateos, Juan y Barreto, Juan. (1982). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Maturana, H. (2004). *Desde la biología a la Psicología*. Argentina: Lumen.
- Maturana, H. (1999). *Transformación en la convivencia*. Chile: Dolmen.
- Maturana, H. y. (2003). *El árbol del conocimiento*. Argentina: Lumen.
- Maturana, H. y.-Z. (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Chile: Instituto de Terapia Cognitiva.
- Maturana, H., Mpodozis, J., and J. C. Letelier . (1995). *Biological Research*. Retrieved from Brain, language and the origin of human mental functions: <http://cipres.cec.uchile.cl/~jusaenz/BLOHMF.HTM>,
- Meier, John P. (1999). The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain. *Biblica* 80.
- Mora, Arnoldo. (2001). *La identidad de nuestra América*. Heredia: UNA.
- Morin, Edgar. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. España: GEDISA.
- Morín, Edgar, Ciurana, Emilio, Motta, Raúl. 2003. *Educación en la era planetaria*. España: GEDISA.
- Müller-Fahrenholz, G. (1996). *El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis*. Santander: Bilbao.
- Neyrey, J. (2007). *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press.
- Neyrey, Jerome. 2005. *Honor y Vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Prieto, Jaime. "Historia y desarrollo de la teología de la liberación (1962-1993)" en *Senderos*. ITAC, San José, Año XV. No. 43. Enero-Abril. 1993.
- Prigogine, Ilya. (1997). *El fin de las certidumbres*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prigogine, Ylia. 2004. *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. España: Metatemas. 5ta. Edición.
- Richard, Pablo. "La reconstrucción de la esperanza. La teología de la liberación en búsqueda de nuevos paradigmas." en *Senderos*. ITAC, San José, Año XV. No. 43. Enero-Abril. 1993.
- Ricoeur, Paul. (2001). *La metáfora viva*. España: Editorial Trotta.
- Robbins, Vernon. (1996) *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valey Forge: Trinity Press International.
- Rosero-Bixby, L. (2006). *Capital social, asentamientos urbanos y comportamiento demográfico en América Latina*. CEPAL , 81.
- Sarna, N. (1989). *The JPS Torah Commentary: Genesis*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Segundo, J. L. (1994). Revelación, fe, signos de los tiempos. *Pasos No. 56*.
- Segundo, Juan Luis. (1985). "El círculo hermenéutico" en Victorio Araya. *La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora*. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José. Segunda Edición.
- Silva Gotay, Samuel. 1983. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme.
- Soto Quirós, Ronald y Díaz Arias, David. (2006). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica. De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. San José, FLACSO
- Trible, Phillis. (1994) *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*. Philadelphia: Fortress Press.

- UNESCO. (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Francia: Ediciones UNESCO
- Waetjen, H. (2001). Logos προς τον Θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel. *THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY*
- Wuellner, Wilhelm. (2004) Reconciling a Rhetoric of Religion: A Rhetoric of Power as the Power of the Sublime. En el Libro editado por James D. Hester and J. David Hester. *Rhetorics and Hermeneutics*. New York-London: T&T Clark International.